LAS FUENTES DE LA MORAL CRISTIANA

SU MÉTODO, SU CONTENIDO, SU HISTORIA

SERVAIS (TH.) PINCKAERS OP

LAS FUENTES DE LA MORAL CRISTIANA

SU MÉTODO, SU CONTENIDO, SU HISTORIA

Tercera edición
preparada por TOMÁS TRIGO



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A
PAMPLONA

FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
«COLECCIÓN TEOLÓGICA»
60

Título original: *Les sources de la morale chretienne* (Esta obra recibió, en 1985, el Premio del Príncipe de Liechtenstein concedido por la Universidad de Friburgo.)

Primera edición española: Agosto 1988
Segunda edición: Enero 2000
Tercera edición: Enero 2007

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: (34) 948 25 68 50 - Fax: (34) 948 25 68 54
E-mail: eunsaedi@abc.ibernet.com

ISBN: 978-84-313-0000-0
Depósito legal: NA 0.000-2007

Traductor: Juan José García Norro

Nihil obstat: Ildefonso Adeva
Imprimatur: Ángel Echeverría, Vicario general
Pamplona, 2-V-1988

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)
Printed in Spain - Impreso en España

A Nuestra Señora de La Sarte,
fielmente.

A mis padres.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE
UNA MORAL HUMANA Y CRISTIANA

CAPÍTULO III
EL CARÁCTER HUMANO DE LA TEOLOGÍA MORAL

CAPÍTULO IV
LA EXISTENCIA Y LA ESPECIFICIDAD DE LA MORAL CRISTIANA

CAPÍTULO V
LA MORAL CRISTIANA SEGÚN SAN PABLO

CAPÍTULO VI
EL SERMÓN DE LA MONTAÑA Y LA MORAL CRISTIANA

CAPÍTULO VII
¿ES CRISTIANA LA MORAL DE SANTO TOMÁS?

SEGUNDA PARTE
ESBOZO DE UNA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL

CAPÍTULO VIII
ESBOZO DE UNA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL

CAPÍTULO IX
LA TEOLOGÍA MORAL EN EL PERÍODO DE LA GRAN ESCOLÁSTICA

CAPÍTULO X
LA TEOLOGÍA MORAL A FINALES DE LA EDAD MEDIA: LA REVOLUCIÓN NOMINALISTA

CAPÍTULO XI

LA TEOLOGÍA MORAL EN LA ÉPOCA MODERNA: LA ERA DE LOS MANUALES

CAPÍTULO XII

MORAL CATÓLICA Y ÉTICA PROTESTANTE

CAPÍTULO XVII
LAS INCLINACIONES NATURALES EN EL ORIGEN DE LA LIBERTAD Y DE LA MORAL

NOTA A LA TERCERA EDICIÓN

La obra del profesor Servais Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana,* se publica por vez primera en 1985, coeditada por Éditions Universitaires de Fribourg y Éditions du Cerf de París. En 1986, se le concede el Premio del Príncipe de Liechtenstein, otorgado por la Universidad de Fribourg, y es reeditada en 1989 y 1993. Su éxito no ha dejado de crecer entre profesores y alumnos de teología moral, hasta convertirse en un libro de referencia. Fruto de muchos años de experiencia, este libro se caracteriza por una notable virtud: consigue situar y orientar al lector, de modo certero, en el vasto campo de la teología moral; y sabe señalar con acierto tanto los logros que deben ser conservados, como los aspectos que conviene renovar, en continuidad con la Sagrada Escritura, la Tradición de los Padres, la reflexión teológica de Santo Tomás y el Magisterio de la Iglesia. Muy pronto, *Las fuentes de la moral cristiana* se traduce al italiano, inglés, polaco y alemán. EUNSA publica la primera traducción al español en 1988. A la segunda edición (2000), se incorporan los añadidos de la tercera edición francesa. Ahora sale a la luz la tercera edición española, con el deseo de seguir facilitando a profesores y alumnos de teología moral el acceso a la sabiduría y experiencia de uno de los mejores teólogos contemporáneos.

TOMÁS TRIGO
Prof. de Teología Moral
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
1 de noviembre de 2006

PRÓLOGO

El último Concilio señaló que la fuente de renovación de la teología moral ha de hallarse en «una presentación científica más nutrida por la Sagrada Escritura», en el restablecimiento de los estrechos lazos de la moral con la dogmática, la doctrina de los Padres, la espiritualidad y la pastoral, la filosofía y las ciencias humanas[1]. Estas directrices confirman poderosas corrientes que se han desarrollado en la Iglesia durante las últimas décadas: la renovación bíblica, patrística, litúrgica, ecuménica, etc. Uno de los principales cambios que el Concilio realizó fue conseguir que el pueblo católico accediera por entero a la Escritura y a la liturgia, que es la Palabra de Dios puesta en oración. Claro es, sin embargo, que decretos y documentos, por inteligentes que sean, no son suficientes para llevar a cabo las reformas propuestas, pues éstas llevan consigo profundas revisiones. La labor teológica, por ejemplo, no puede conformarse con una investigación escriturística o patrística, aunque sea muy amplia; reclama una reflexión que llegue hasta sus bases y principios.

En particular, la teología moral no es algo simplemente dado; nos trae la herencia de un largo pasado, cuya historia ha sido mucho menos estudiada que la de la Escritura y la de la dogmática. Esta parte de la doctrina cristiana no supone solamente una serie de preceptos sobre diferentes comportamientos clasificados según su especie y más o menos determinados por las situaciones particulares;

1. Cf. el decreto *Optatam totius* sobre la formación de los sacerdotes, n. 16, y el documento de la Sagrada Congregación para la Educación Católica sobre la formación teológica de los futuros sacerdotes del 22 de febrero de 1976.

contiene también una concepción sistemática que proporciona los criterios primeros del juicio y que asegura la organización y la presentación del dominio del obrar humano. Por último, la teología moral se ha dado en el transcurso de las épocas, un lenguaje y unos procedimientos técnicos propios. Una reforma de la teología moral, necesaria a causa de una «cierta estrechez de miras y de lagunas» manifestadas en el pasado reciente[2], debe abarcar todo este conjunto si se comienza con lo que se ha llamado la moral fundamental. Si se quiere renovar un edificio, ¿no es preciso, antes que nada, examinar y consolidar sus cimientos?

La empresa no es fácil. Aunque, en efecto, cualquier persona es capaz de emitir juicios morales en casos concretos, la reflexión sobre los criterios que dirigen estas apreciaciones y la elucidación de las nociones que en ellas intervienen es una tarea indudablemente muy ardua. Con frecuencia, tenemos por evidentes ideas y categorías adquiridas en nuestra infancia o durante nuestros estudios, y que jamás hemos controlado. Sin duda, estos conductos intelectuales nos pueden llevar a la verdad; pero quizás también le impongan límites y angosturas que la empobrezcan. Por consiguiente, es preciso llevar nuestra investigación hasta ese punto, si se quiere ver claro.

Asimismo, sería demasiado simple, so pretexto de renovación y apertura como dijo el Concilio, rechazar *a priori* las posiciones tenidas por tradicionales en moral, porque parecen viejas, y pronunciarse, de ahora en adelante, en favor de la libertad antes que de la ley, preocupados por exhibir amplitud de miras. De este modo, sin tomarlo en consideración, se corre el riesgo de embarcarse en el camino ancho, del que habla el Evangelio, que renueva viejos errores y que no conduce a ninguna parte, de volver la espalda al camino estrecho, por donde la moral cristiana ha marchado con fruto desde hace dos mil años y que es el único que lleva a Dios, según Cristo. Debemos, pues, guardarnos de la tropelía de las palabras y de las ideas de moda que permanecen en la superficie de las cosas, y esforzarnos en penetrar en lo real de la vida moral como en una tierra resistente y profunda. En teología moral, como en cualquier otro sitio, es preciso saber sudar para ganarse el pan.

En nuestra opinión, la principal tarea que incumbe a los moralistas de nuestros días es restablecer plenamente la comunicación entre la teología moral y la Palabra de Dios. Es necesario captar esta gracia que el Concilio nos ofrece. No cabe duda de que, en princi-

2. Documento sobre la formación de los futuros sacerdotes, n. 96.

pio, todos los moralistas católicos estarán de acuerdo en este punto, pero, en la realidad, estamos muy lejos de ello. Incluso, actualmente, se puede percibir la existencia de una fuerte corriente que preconiza una moral tan racional y autónoma que pudiese ser elaborada en lo esencial y ser sostenida, en suma, aun en el caso de que no existiese la Escritura. Por consiguiente, la empresa es más difícil de lo que se pudiera pensar. No basta, por ejemplo, que los moralistas multipliquen sus relaciones con los exegetas y les pidan documentos que les sirvan de fuentes y de materiales para sus ensayos de renovación. Es fácil darse cuenta pronto de que unos y otros no hablan ya la misma lengua, y que el acercamiento está dificultado por numerosos obstáculos. Podemos incluso preguntarnos si una cierta concepción de la moral, que ha llegado a ser corriente, no tiene como consecuencia, por su lógica interna, reducir en gran medida los contactos con la Escritura.

Vayamos aún más lejos. ¿Es suficiente el texto de la Biblia para reconstruir una moral cristiana? No podemos contentarnos con rellenar nuestras exposiciones morales con textos de la Escritura. Eso sería mantenernos demasiado en la letra que no puede dar vida, ¿No será acaso la labor decisiva encontrar el lugar, en el corazón de la moral y de la personalidad cristiana, en el que reside la fuente secreta del Espíritu, y trabajar en preparar el terreno para que pueda brotar de nuevo con abundancia? No se trata de un asunto pequeño pues varios obstáculos de envergadura obstruyen el paso especialmente en el plano intelectual. Al concentrarse, desde hace siglos, en las obligaciones, la moral se ha endurecido, un poco al modo de una piedra, y se opone a todo lo que fluye y brota. Sin duda le era necesario para dominar el flujo de la subjetividad y de las pasiones; pero ¿se debía por eso olvidar la existencia de una espontaneidad espiritual de otra naturaleza, y expulsar del dominio de la moral todo lo que surge de la mística y de la espiritualidad? Ahora bien, ¿qué quiere realizar en nosotros la Escritura? ¿No ha sido dada al pueblo creyente para darle de beber con el agua del Espíritu Santo, alimentarlo con el pan de la Palabra? ¿No reconocemos ahí la fuente primera de la teología? ¿No será imprescindible remontarnos hasta ella, si queremos hacer una obra útil en ese dominio y contribuir a una verdadera renovación? Ésta es la razón principal de la elección de nuestro título: «Las fuentes de la moral cristiana».

El problema de la teología moral no interesa únicamente a los moralistas. La crisis de la moral es experimentada por todos los cristianos; se la percibe en sus reacciones. Cuando uno se presenta ante otros como profesor de teología moral, se oyen reflexiones significa-

tivas. Algunos dicen: «¡Dios mío, eso no debe ser divertido!»; y los sacerdotes exageran: «¡Caramba! ¿existe aún la teología moral?». No obstante, los problemas éticos de todo género están a la orden del día y los investigadores más positivos son forzados a tomarlos en consideración. No les falta, pues, trabajo a los moralistas; pero el terreno ha llegado a ser tan movedizo, tan agitado, que no se pueden ya contentar como antaño con soluciones de casos, con arreglos parciales. Una vez más, es preciso cavar profundamente el terreno, ahondar profundamente en el hombre.

El dominio de la teología moral es muy vasto, sobre todo si se la pone en relación con la Escritura, con la dogmática, con la espiritualidad, con las ciencias. Cuando penetramos en ella, hemos de pensar que nos adentramos en un bosque invadido por la espesura y las zarzas de las discusiones y de los problemas que crecen en todos los sentidos. No se pueden seguir todos los senderos, todas las pistas, ni detenerse en todos los árboles. Nunca se acabaría. Es preciso, pues, elegir el camino y trazarlo lo más rectamente posible según la orientación y el fin propuestos. Sobre todo, es necesario descubrir y seguir los caminos que tengan salida.

En nuestro trabajo nos hemos dejado guiar, en primer lugar, por la materia misma, más que por la variedad de los debates entre los moralistas, y nos hemos esforzado en ahondar bastante profundamente para encontrar y seguir los hilos lógicos que la reflexión sistemática y la historia han formado, un poco como un minero o un cantero explotan los filones de carbón o de piedra. Así hemos investigado, a nuestra manera, el «ordo disciplinae» o el «ordo materiae» antes que el de las cuestiones y el de las opiniones, que nos habrían hecho dar grandes rodeos y nos habrían apartado de algunos problemas esenciales que son frecuentemente desatendidos.

Igualmente hemos elegido entre los diversos caminos que recorren el dominio de la moral. Hemos dado preferencia a los que llevan más directamente al fin principal que se ha descubierto cada vez más claramente a nuestros ojos: abrir de nuevo, y ampliamente, las vías, con demasiada frecuencia obstruidas e incluso condenadas que ponen en relación la moral con nuestra espontaneidad espiritual, con la acción del Espíritu Santo por la fe en Cristo. Este proyecto nos ha parecido prioritario y nos ha llevado a dejar a un lado varios problemas interesantes a fin de que este libro conserve límites soportables para el lector.

Es preciso también determinar nuestro público, pues un libro es un discurso que conviene adaptar a sus destinatarios. Hemos pensado en primer lugar en nuestros estudiantes de teología, ya que este

trabajo es fruto de una larga docencia. No les hemos considerado como futuros técnicos de la moral, sino, más bien, como hombres llamados a ayudar al pueblo cristiano en su respuesta a las grandes cuestiones de la vida, que están en el corazón de la moral, tanto a partir de su experiencia como de sus ideas y de la herencia doctrinal que les ha sido confiada. Sin eludir de modo alguno las exigencias de un tratamiento serio de la materia, hemos optado por una exposición tan simple y clara como fuera posible, por ser la más apta para favorecer el avance y el descubrimiento, por ser también la más accesible a un gran público. Por otra parte, hemos comprobado muchas veces que la experiencia humana y la madurez cuentan más a la hora de comprender las realidades morales que el propio estudio y la facultad de manejar ideas. Igualmente, ésta fue una razón para desechar los problemas que requiriesen una gran técnica que pudiese estorbar la comprensión y desanimar. Asimismo, hemos procurado enlazar siempre las cuestiones más abstractas, en apariencia, con la experiencia que se expresa en el lenguaje común. De hecho, las exigencias de la materia reúnen, a fin de cuentas, con bastante exactitud los datos de la experiencia moral, así como los requerimientos de orden y claridad en la enseñanza y en la exposición. Concebido de este modo, nuestro libro no pretende ser un manual, sino, más bien, una guía que abra caminos y horizontes.

No nos hagamos ilusiones. Un libro que se acaba es una aventura que comienza, con su albur, pero es también un germen de esperanza que nace. Esto se verifica más aún cuando la obra se refiere a las realidades cristianas, en las que nada puede consumarse sin la operación de la gracia. No decimos esto para añadir una pincelada de piedad al trabajo que presentamos, sino porque alcanza la substancia misma de nuestra empresa, de un extremo a otro. En moral, particularmente, creemos que no hay teología que valga si no procede de la fe y de la oración, como su fuente, tanto en el nivel de la inteligencia y del estudio como en el esfuerzo cotidiano. La labor teológica es una tarea de Iglesia y nadie puede edificarla sin el Espíritu Santo, ni en sus partes y detalles ni en su conjunto. Conviene, por tanto, al comienzo de este libro, que solicitemos con esperanza alguna participación del don de temor filial que santo Tomás atribuye a esta virtud, y que se expresa directamente en la invocación: «Padre Nuestro», con la petición de la santificación de este nombre, en nuestras palabras, nuestros pensamientos y nuestros actos. No es tampoco indiferente que dicha virtud haya sido relacionada con la bienaventuranza de los pobres, pues concierne a los humildes y a los pequeños, a los cuales está reservada la revelación del misterio de la

Sabiduría de Dios, y ¿por qué no situarnos entre aquellos que se interesan por la teología y que quieren profundizar en la moral cristiana?

Nuestro libro comprenderá tres grandes partes. Después de una definición de la teología moral y un rápido examen de su dominio, estudiaremos esta ciencia bajo sus dos aspectos principales: su dimensión humana, que la pone en relación con las ciencias del hombre, y su dimensión cristiana tal como la exponen san Pablo y el Sermón de la Montaña con los comentarios de san Agustín y de santo Tomás. En la segunda parte recorreremos la historia de la moral cristiana, principalmente desde el punto de vista de la sistematización que ha recibido desde los Padres hasta nuestra época. Por último, en la tercera parte, examinaremos los fundamentos mismos del edificio moral en el hombre: la libertad y la ley. Desde el principio hasta el final, nos esforzaremos por restablecer lo mejor posible las relaciones de la moral cristiana con sus fuentes: la Escritura, el Espíritu Santo, la Ley evangélica y la ley natural arraigada en la misma libertad.

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA MORAL? A LA BÚSQUEDA DE UNA DEFINICIÓN

1. DIFERENTES DEFINICIONES Y CONCEPCIONES DE LA TEOLOGÍA MORAL

¿Qué es la teología moral? Las preguntas más simples, las que un niño puede hacer, son a veces las más fundamentales y difíciles. Para los autores escolásticos, la definición constituía, de modo obligado, la primera cuestión que había de ser tratada. La definición expresaba la naturaleza, los elementos esenciales y los contornos de la materia que se iba a estudiar; determinaba el ángulo de visión y el método que se iba a adoptar, lo que se llamaba el objeto formal. La primera preocupación de los escolásticos, cuando abordaban una parte de la teología, correspondía, pues, perfectamente a la pregunta natural: ¿qué es esto?

Ahora bien, cuando se pregunta a los moralistas, antiguos o modernos, tradicionales o innovadores, por la definición de la teología moral, se recibe la sorpresa de obtener múltiples respuestas, en ocasiones muy divergentes y con frecuencia confusas e imprecisas. Un moralista muy clásico, que dio un giro a los libros de teología moral, el padre Prümmer observaba: «Apenas se encuentra entre los antiguos una definición real de la teología moral. En cuanto a los modernos, sus definiciones con frecuencia son obscuras e incompletas» [1].

1. «Vix reperitur apud antiquos definitio realis Theologiae Moralis. Definitiones autem a modernis datae non raro sunt obscurae vel incompletae». D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis,* t. I, n. 1.

Del examen de una veintena de manuales de los dos últimos siglos que hemos llevado a cabo, se desprende, con todo, que existe una definición bastante común de la teología

En este caso, por antiguos se entienden los Padres y los teólogos de la Edad Medía; los modernos son los autores de los manuales de moral de los cuatro últimos siglos. En cuanto a los moralistas postconciliares, de los que no podía hablar el padre Prümmer, sus reacciones a menudo críticas respecto de la moral tradicional y su propensión a poner en entredicho la teología les coloca en una actitud de interrogación y de búsqueda perpetuas, que no favorece la elaboración de una definición general de la moral.

moral; corresponde a grandes rasgos con la definición de Prümmer. Contiene cuatro elementos:

a. En lo relativo al primer elemento, los autores se dividen, unos dicen que es *una parte de la teología* (p. ej., Scavini, Marc, Génicot, Merkelbach), otros que *es una ciencia* (p. ej., Nüssle, Lehmkuhl, Noldin, Vermeersch, Vittrant). El P. Prümmer asocia los dos términos cuando habla de una parte de la ciencia teológica.

b. *Que dirige los actos humanos.* En todas las definiciones se encuentra la mención de los actos humanos o de la actividad humana como materia de la moral. Se utilizan diferentes términos para expresar la relación de la moral con su materia: «dirigens» (Marc, Haine, Sebastiani), «regulans» (Vermeersch), «ordinans» (Merkelbach) o más vagamente: «inquirens» (D'Annibale, Bucceroni) «agens de» (Lehmkuhl, Van Kol), «considerans» (Génicot). Prümmer es más completo: «quae diiudicat atque dirigit».

c. La mención de *la luz de la Revelación* se encuentra la mayor parte de las veces bajo diversas expresiones: «secundum revelationis christianae principia» (Lehmkuhl), «secundum principia revelata» (MerkeIbach y Prümmer), «ad norma divinae Revelationis» (Nüssle). Pero en este punto existen dudas. Otros son menos explícitos y dicen solamente: «juxta legem Dei» (Marc), «innixa jure divino, quid licitum et illicitum» (Bucceroni). Otros añaden la mención de la razón (H. Jone) y, por último, hay quienes no hablan de la Revelación (D'Annibale, Noldin, Vittrant, Van Kol) estimando quizás que el siguiente elemento basta para incluirla.

d. Casi todos los autores acaban su definición por la ordenación de los actos *al fin último,* ya sea sin otra precisión (D'Annibale, Lehmkuhl, Merkelbach), ya sea con la calificación de «sobrenatural» (Noldin, Prümmer, Jone, Vittrant); o con una expresión análoga: orden a la vida eterna (Marc, Haine, Bucceroni). Sólo Génicot menciona la bienaventuranza sobrenatural. De esta rápida investigación nos es posible deducir algunas observaciones:

a) Si entre los «antiguos» no se encuentra una definición de la teología moral, como dice el P. Prümmer, es debido simplemente a que no sentían su necesidad, pues les bastaba con definir la teología como especulativa y práctica. La necesidad de una definición se hizo sentir cuando lo moral se constituyó en una ciencia separada de la dogmática y de la ascética, en la época moderna. Es el signo de un cambio en la concepción de la moral.

b) No disponiendo de ninguna definición que se imponga por la tradición de la gran escolástica, los moralistas modernos compusieron una que tenía la posibilidad de convenir a todo el mundo, inspirándose especialmente en la *Prima Secundae* de santo Tomás. La definición conoció diversas variaciones en su expresión, pero en general sus principales elementos son suficientemente admitidos.

c) En nuestra opinión, el defecto de estas definiciones consiste en que son más verbales que reales. En efecto, no expresan claramente el elemento formal de la moralidad que interviene en la composición de estos manuales, que es la relación con la ley, fuente de la obligación; engañan haciendo intervenir el orden al fin sobrenatural, mientras que la finalidad no desempeña en ellos más que un papel secundario y subordinado a la ley. Por esta razón propondremos posteriormente definiciones de la teología moral que expresen mejor el elemento formal característico de las diversas concepciones.

La dificultad que señalamos es seria, pero no debe descorazonarnos. Quizás, si la miramos más de cerca, hasta podría aportarnos alguna luz sobre la cuestión que nos planteamos. En todo caso, sirve para que nos demos cuenta de que esta pregunta, tan simple en apariencia, es más ardua de lo que se pudiera pensar y, sin duda, de más amplias consecuencias. Las ciencias modernas también experimentan dificultades para delimitar su dominio, para definir su objeto y su método, lo que no les impide progresar continuamente. De manera análoga, el trabajo del teólogo y la reflexión moral de los hombres pueden desarrollarse felizmente antes de llegar a un acuerdo sobre una definición en debida forma. Por otra parte, se puede señalar que, si el orden lógico en la exposición de una ciencia requiere que se parta de su definición, el orden del descubrimiento es exactamente el contrario: es al término de una investigación muy elaborada cuando, mediante la reflexión sobre los resultados obtenidos y el método seguido, se puede formular mejor una definición.

Como quiera que sea, una buena definición sigue siendo necesaria cuando se emprende la exposición de la teología moral a estudiantes y a lectores que abordan por vez primera esta parte de la «ciencia sacra». No obstante, conviene ver en ella algo más que una fórmula con la que uno se da por satisfecho si la puede repetir. La definición puede ser comparada a un andén de doble sentido: para unos, es el fin de un largo viaje, la expresión de una paciente búsqueda; para los que comienzan, es un punto de partida que les sitúa en la dirección querida. En efecto, toda definición supone inevitablemente la elección de una cierta dirección, de una cierta concepción que es importante poner en claro.

Las divergencias de los moralistas en la definición de su ciencia no deben extrañarnos tampoco; nos hacen ver que en este dominio no todo es evidente: es necesaria una reflexión profunda para discernir las bases firmes, las reglas y los límites del obrar moral. La moral no es sólo un asunto de obediencia práctica; reclama que nuestra inteligencia se ponga a trabajar. Pero no es tampoco el patrimonio exclusivo de los especialistas, pues ocurre que «sabios y entendidos» yerran allí donde «los simples comprenden» y van derechos al blanco. Quizás la moral sea la ciencia que une más estrechamente a los hombres, a los grandes con los pequeños, a los sabios con los humildes, un saber donde todos necesitan a otros, donde se pueden enriquecer mutuamente con los frutos de la experiencia. Por consiguiente, a todos nos atañe el descubrimiento de una definición conveniente de la moral.

Vamos, pues, a presentar y examinar una serie de definiciones de la teología moral que pueden ser consideradas como típicas: mostraremos brevemente cómo corresponden a concepciones y organizaciones diferentes de esta ciencia. No hemos copiado estas definiciones de los autores, sino que las hemos construido para representar tan fielmente como sea posible los principales tipos de moral que se encuentran en la historia de la teología cristiana y que persisten en nuestros días. Después seremos capaces de hacer nuestra elección con conocimiento de causa.

Las diferentes definiciones

En todas las definiciones de la teología moral se pueden introducir algunos elementos que son admitidos por todos los moralistas, aunque los entiendan de manera diferente. Así, todos están de acuerdo en decir que la teología moral es una parte de la teología que estudia los actos humanos a la luz de la Revelación. Las divergencias se manifiestan en la parte central de la definición, cuando se trata de expresar cuáles son las reglas del obrar moral. Aquí es donde reside el elemento determinante de la definición y de la concepción de la moral. Como escribía Schopenhauer: «Predicar la moral es fácil, fundamentarla es difícil». Es en la cuestión del fundamento de las reglas morales donde se diversifican las definiciones y las sistematizaciones de la moral cristiana.

1.ª definición

La teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos *en tanto que sometidos a la ley moral, a sus mandatos y a las obligaciones que determinan,* bajo la luz de la Revelación.

Esta definición expresa una concepción de la moral que tiene por cima la idea de ley, como expresión de la voluntad de Dios y de la razón, y por centro, la idea de obligación que se impone a la libertad. Por tanto, el dominio de la moral será el de las obligaciones y se dividirá, en sus rasgos generales, siguiendo los preceptos que las dictan.

Esta concepción de la moral se extendió, especialmente, a partir del siglo XVII mediante los manuales de teología moral. En ellos la materia se divide en moral fundamental y moral especial. La moral fundamental está dominada por el tratado de las leyes. La moral es-

pecial se divide según los mandamientos del Decálogo comprendidos como expresión de la ley natural, a los que se añaden los preceptos de la Iglesia y algunas prescripciones del derecho canónico.

Esta presentación de la moral ha llegado a ser tan clásica desde hace cuatro siglos que con frecuencia se la ha identificado con la moral católica. Es propia de los «modernos», de los que habla el padre Prümmer, y caracteriza a la casuística. Su influencia ha sido muy grande, pues ha pasado de los manuales, destinados a la formación de los sacerdotes, a la predicación y a los catecismos.

2.ª definición

La teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos *para acomodarlos al deber y a las normas que nos imponen la razón y la voluntad de Dios,* a la luz de la Revelación.

Aquí la idea central es la del deber, emparentada, sin duda, con la de la obligación, pero, mediante la regulación inmanente por la razón y la conciencia personal, connota una mayor interioridad. Evidentemente estamos en la línea de Kant y de su imperativo categórico. Empleamos también el término «norma», que se ha hecho usual, antes que el de ley, que se relaciona más fácilmente con una autoridad exterior.

Esta concepción de la moral, más filosófica, pasó a los manuales de moral que no hicieron apenas diferencia entre obligación y deber. Sin embargo, exige una división diferente de la moral. En ella se concede preferencia a la antigua distinción de deberes, en deberes respecto de Dios, respecto del prójimo y respecto de sí mismo, que se encuentra también en los catecismos y en los exámenes de conciencia.

3.ª definición

La teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos *para ordenarlos a la felicidad verdadera y al fin último del hombre, por medio de las virtudes,* y esto, a la luz de la Revelación.

En esta concepción, la cuestión de la verdadera felicidad o del verdadero bien del hombre, como el fin último al que está ordenado, ocupa el principio y el fin de la moral, antes y por encima de la cuestión de las obligaciones, de los preceptos y de las normas. Tenemos ante nosotros una moral de la atracción por lo verdadero y lo bueno, antes que una moral del imperativo y la obligación.

La división de la teología moral se hará en este caso según las virtudes, teologales y morales, como principios interiores de acción; a las que se añadirán las diferentes leyes y la gracia, como principios exteriores por su origen.

Puede reconocerse aquí la concepción de Tomás Aquino que sitúa al comienzo de la teología moral, en el mismo lugar de su definición, el tratado de la bienaventuranza y del fin último. Como veremos, este modo de proceder corresponde en gran medida, respecto de lo esencial, al de los Padres.

Sin embargo, conviene subrayar una diferencia que posteriormente se estableció dentro de la escuela tomista en moral:

a) A pesar de su afán por permanecer fieles a santo Tomás, de hecho, muchos no retuvieron en el tratado de la bienaventuranza más que la ordenación al fin último. Prümmer definió la teología moral como la «parte de la ciencia teológica que juzga y dirige los actos humanos en orden al fin sobrenatural según los principios revelados»[2]. E. Dublanchy escribió en el artículo «Moral» del Diccionario de Teología Católica: «Siguiendo la definición de santo Tomás, la teología moral tiene por objeto el estudio de los actos humanos considerados según su relación de conveniencia o de inconveniencia con el fin último sobrenatural que Dios quiere obligatorio para todos los hombres...». Esta última cita indica claramente la razón de la eliminación de la bienaventuranza: la ordenación al fin último, que se puede considerar como establecida por la voluntad divina, permite fundar objetivamente sobre ella la obligación, y concordar así con una moral de la obligación. Por el contrario, el deseo de felicidad parecía demasiado subjetivo y, como veremos, es siempre descartado por las morales de la obligación o del deber.

Estas exposiciones de la moral de obediencia tomista permanecen, pues, pese a todo, en la línea de las morales modernas de la obligación. Sin duda, teóricamente, siguiendo a santo Tomás, darán preferencia a la división de la materia según las virtudes; pero en sus tratados de las virtudes se ocuparán sobre todo de estudiar las obligaciones que en ellas se fundan.

b) Para santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y a los Padres, la cuestión de la felicidad es innegablemente la primera cuestión de la moral. Es natural a todo hombre; engendra la cuestión del fin último, que supone ya una cierta reflexión, como lo indica su formula-

2. D. PRÜMMER, *loc. cit.,* n. 2: «Theologia moralis est scientiae theologicae illa pars, quae dijudicat atque dirigit actus humanos in ordine ad finem supernaturalem juxta principia revelata».

ción más abstracta. La cuestión de la verdadera felicidad pertenece, pues, de acuerdo con santo Tomás, a lo más principal de la teología moral, a su definición. Expresa la inclinación primitiva hacia la verdad y el bien, que vendrá a fortificar las virtudes por el recto ejercicio y la experiencia adquirida en los diferentes dominios del obrar.

Para santo Tomás, al igual que para los antiguos, la división de la moral según las virtudes es evidente. La cuestión de los preceptos y la de las obligaciones viene después, como al servicio de las virtudes.

4.ª definición

La teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos *para conformarlos a los valores que contribuyen a la expansión del hombre,* y eso a la luz de la Revelación.

Esta definición, inspirada en la moderna filosofía de los valores, representada particularmente por Max Scheler y ampliamente extendida entre los autores católicos, exige una división de la moral que siga los diferentes órdenes de valores que pueden ser discernidos y eventualmente ordenados en una jerarquía. Se podrían distinguir:

— los valores vitales, como la salud, la ecología y todo lo que contribuye a la expansión de la vida;
— los valores de la sensibilidad, con los placeres;
— los valores estéticos, en las diferentes artes;
— los valores sociales, los valores morales, los valores religiosos, espirituales y místicos.

La moral, aunque constituya un orden particular de valores, deberá tener en cuenta el conjunto cuando pretenda juzgar y dirigir el obrar humano.

Esta concepción de la moral parece más positiva que la moral de las obligaciones, que se ocupa, de hecho, más de los pecados que de las cualidades morales.

Las corrientes actuales

En teología moral pueden ser caracterizadas por acentuar de modo novedoso ciertos puntos y por su reacción respecto de la moral tradicional antes que por una definición. Se subraya preferentemente la libertad y la conciencia personal en oposición a la ley; el amor y la reciprocidad en oposición a la obligación; la responsabilidad, la creatividad, el diálogo en oposición a la obediencia a la au-

toridad; la dimensión social del obrar en oposición a la dimensión individual, personal; la crítica y la interrogación, la actividad y la marginalidad antes que la reflexión especulativa y la tradición, etc. Los moralistas, se dice, prefieren en su investigación plantear preguntas y críticas, trazar pistas y situar jalones, antes que establecer definiciones que les parecen que detienen el movimiento del espíritu.

2. Propuesta y explicación de una definición de la teología moral

La construcción de una teología moral se asemeja a la edificación de una casa. El establecimiento de un fundamento sólido no impide la actividad de los constructores; es, más bien, su preámbulo necesario. De este modo, una definición precisa, clara y firme no detiene, en modo alguno, la reflexión del moralista, sino que la sostiene y le ofrece la base indispensable para llevar a cabo un buen trabajo.

Se podría también comparar la definición al tejado de una casa: como él, recubre y delimita un cierto ámbito y asegura un hogar a todas las actividades que parten de ese lugar. De modo análogo, la definición de una ciencia como la moral protege y orienta la reflexión de los que a ella se consagran y el obrar de los que ella dirige.

Asumamos, pues, nuestras responsabilidades: forjemos ahora una definición de la teología moral y expliquémosla. Claro es que procede de una elección entre las concepciones que acabamos de exponer; progresivamente mostraremos sus razones. Nos situamos en la línea de la gran tradición teológica que parte de los Padres y culmina en santo Tomás; pero nos preocupa igualmente mostrar la conveniencia de esta concepción de la moral con las aspiraciones y los problemas morales de nuestro tiempo.

Definición de la teología moral

La teología moral es la parte de la teología que estudia los actos humanos para ordenarlos a la visión amorosa de Dios, como bienaventuranza verdadera y plena, y al fin último del hombre, por medio de la gracia, de las virtudes y de los dones, y esto a la luz de la Revelación y de la razón.

Explicaciones

1. *La teología moral es una parte de la teología...*

Esta afirmación es admitida por todo el mundo y parece que es evidente. Oculta, no obstante, serios problemas. En efecto, en el curso de los últimos siglos, la moral ha sido separada de la dogmática, de la exégesis, de la espiritualidad, etc. La división de los programas de una facultad de teología lo testimonia con suficiente claridad. Sin duda, tal compartimentación, útil para las necesidades de la enseñanza, podría seguir siendo bastante teórica y corresponder simplemente a un corte analítico en el vasto dominio de la teología. En realidad, además de su concreción por la especialización de los profesores, esta división reposa desde el lado de la moral en una determinada concepción que la ha separado cada vez más de las otras ramas de la ciencia sacra. Los moralistas se han acotado un dominio particular, desde donde reivindican su autonomía, que tratan según un método, con un vocabulario técnico y unas categorías que les son propias y que hacen difíciles sus trabajos para los no iniciados. Como los otros especialistas han hecho lo mismo, el diálogo de los moralistas con los dogmáticos, los biblistas, etc., ha llegado a ser difícil y muy infrecuente, en detrimento de todos. En esta situación la teología corre el riesgo de no conservar más que una unidad de forma, que reúna mejor o peor sus «membra disjecta».

Por consiguiente, una de las principales tareas de la teología es reconstruir su unidad. Por parte de los moralistas, todo depende de la elaboración de una concepción y de una definición de su ciencia que favorezca el restablecimiento de sus profundos lazos con las otras ramas de la teología. Si el objeto de la teología moral es llevar al hombre mediante sus actos al Dios de la Revelación como a su verdadera felicidad, ¿cómo podría dejar de interesarse por el estudio de la Trinidad y de Cristo que nos muestra este fin y nos presenta el camino para llegar a él? ¿Cómo podríamos desatender la fuente principal de este conocimiento tan necesario que es la Sagrada Escritura? El teólogo tampoco puede olvidar que el Evangelio no fue destinado en primer lugar a la enseñanza doctrinal, sino a la predicación del pueblo y a su progreso espiritual. La reconstrucción de sus lazos con las otras partes de la «ciencia sacra» es, pues, de vital importancia para la teología moral. En un sentido fuerte, biológico, por decirlo así, la moral debe merecer ser llamada una parte de la teología. ¿No sostenía acaso santo Tomás que la teología forma un

cuerpo más unificado que la sabiduría filosófica, pues ésta admite la dualidad de la metafísica y la ética?

2. *...que se ocupa de los actos humanos...*

Evidentemente es preciso entender por actos humanos los actos voluntarios y libres, de los que hablaremos posteriormente.

También aquí todo el mundo parece estar de acuerdo; pero cuando se mira este punto de cerca, se aprecian algunas divergencias. La casuística, entre otras, ha concentrado la atención de los moralistas en los casos singulares, en los casos de conciencia. Por ello, el dominio de la moral estaba, entonces, casi constituido por una multitud de actos particulares, separados unos de otros. Se olvidaba que existen elecciones que tienen un alcance general y decisivo en la vida de un hombre, actos que reúnen muchos otros para formar con ellos conjuntos coordinados. Éste es el caso de una vocación sacerdotal o religiosa, también el de una conversión. Actos de este tipo orientan toda una vida de acuerdo con una determinada intención, que se va fortificando si se le es fiel, hacia un cierto fin que determina profundamente las elecciones cotidianas provocadas por su influencia.

La materia de la teología moral abarca, pues, además de las acciones singulares, actos de orientación que determinan el futuro de un hombre y que constituirán «conjuntos de acciones».

Igualmente se ha reprochado a la moral católica de los últimos siglos el ocuparse únicamente de las acciones individuales, lo que es otra manera de atenerse a la singularidad. El reproche tiene fundamento; pero no es preciso pasarse al extremo opuesto, lo comunitario y colectivo, sacrificando lo que es personal. Es importante ver que una misma acción puede ser profundamente personal y poseer una dimensión comunitaria muy real. Se puede tomar como ejemplo una vocación sacerdotal, que es, necesariamente y ante todo, personal, y que, sin embargo, engendra un sacrificio muy grande en el servicio eclesial, que sobrepasa incluso el círculo de los creyentes. La misma riqueza se encontrará en el caso de toda vocación humana, por ejemplo, política, si es auténtica y se lleva a cabo de modo generoso. Todo acto verdaderamente humano esconde, en realidad, esta doble dimensión, personal y comunitaria, que debe volverse a encontrar en la moral.

Otra precisión útil: los actos humanos abarcan igualmente una dimensión interior y una dimensión exterior. Se hablará del acto in-

terior, por ejemplo: conocer, querer, amar, elegir, orar, etc., y del acto exterior, es decir, hacer alguna obra, como la oración vocal, un robo o una restitución. De hecho, la moral de los últimos siglos, aplicada a los casos de conciencia, se ha ocupado, sobre todo, de la obra que ha de hacerse, de los actos exteriores que la ley alcanza directamente; ha descuidado la interioridad al reducirla a la intención subjetiva. Por consiguiente, conviene precisar que, en nuestra definición, los actos humanos designan tanto los actos interiores del hombre, directamente voluntarios y personales, como los actos exteriores en los que se piensa comúnmente cuando se plantea un problema de moral.

Puede añadirse que se trata de actos libres, que son obra de la voluntad del hombre, que proceden de su persona y que comprometen su responsabilidad. Tendremos ocasión de volver sobre ello, especialmente en el estudio de la libertad.

3. *...para ordenarlos a la visión amorosa de Dios...*

He aquí una de las expresiones de la respuesta cristiana a la cuestión del destino del hombre: él está llamado a ver a Dios, como dicen los distintos textos de la Escritura que con frecuencia citan los teólogos. Así, por ejemplo, 1 Co 13, 12: «Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara...; pues entonces conoceré como soy conocido». Igualmente, en la primera Carta de san Juan 3, 2: «...cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es». Citemos aún la sexta bienaventuranza, en Mt 5, 8: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios».

Se trata del cumplimiento de un gran tema bíblico: la búsqueda del rostro de Dios. La Escritura emplea otras expresiones para designar la culminación de la llamada divina: Reino de los cielos, Vida eterna, etc. Manifiestan diversos aspectos de esta realidad única que sobrepasa todo lenguaje. La teología se esforzará en mostrar la convergencia de estas expresiones.

Hablamos de visión amorosa para corregir el acento demasiado intelectual que tienen para nosotros los términos «visión» «conocimiento». Queremos de este modo recoger el sentido total del lenguaje bíblico. A propósito de Juan 10, 14: «Yo soy el buen pastor; y conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí», la Biblia de Jerusalén señala: «En la Biblia, el "conocimiento" no procede de una actividad puramente intelectual, sino de una "experiencia", de una

presencia; acaba necesariamente en el amor». Diríamos que el conocimiento y la visión que lo corona, deben entenderse en el seno de una relación directa, de persona a persona. El hombre entero interviene en ella: su inteligencia donde se forma la sabiduría, su voluntad que desea y que ama, su imaginación, su sensibilidad, su mismo cuerpo. En la Escritura estamos, pues, ante una percepción concreta y global, expresada por un rico lenguaje que nos remite una y otra vez a la experiencia. La teología cristiana conservó en gran medida esta fuerza del lenguaje hasta el predominio de la abstracción y el análisis a finales de la Edad Media.

«Visión amorosa» quiere decir, por consiguiente, una visión que produce amor y un amor que anhela conocer y ver. En el siglo XIII, la escuela dominicana subrayó la inteligencia y la visión, la escuela franciscana, la voluntad y el amor. Son éstas dos orientaciones principales de la teología, que han provocado después separaciones lamentables. Podemos unirlas en esta expresión: «visión amorosa de Dios».

4. *...como bienaventuranza verdadera y plena...*

La visión amorosa de Dios es la respuesta verdadera y plena de la Revelación a la cuestión de la felicidad, que todo hombre se plantea espontáneamente siguiendo el deseo más natural de su corazón. Empleamos aquí el término «bienaventuranza» porque evoca directamente las bienaventuranzas evangélicas, principal fuente de la reflexión teológica sobre la felicidad. Este término aporta asimismo una cierta finura a la cuestión de la felicidad. No se trata de cualquier felicidad, sino de la felicidad verdadera, correcta, que merece ser escogida y buscada durante toda la vida. «Bienaventuranza» puede también indicar la plenitud de la felicidad, la única perfección que colma el deseo.

No obstante, las palabras tienen sus limitaciones. «Bienaventuranza» es más abstracta y no tiene la fuerza de evocación concreta que posee «felicidad». Se pueden, por tanto, emplear los dos términos para evitar que esta cuestión, decisiva para la moral cristiana, se haga demasiado intelectual y se pierda en discusiones de ideas.

Al definir la teología moral por la ordenación de los actos humanos a la bienaventuranza, evidentemente optamos por una determinada concepción de la moral, que es conforme a la tradición de los Padres y de santo Tomás: todos abordan la moral a partir de esta cuestión de la felicidad. Asimismo creemos que este modo de pro-

ceder es fuente de progreso para nosotros, hoy, pues es más cercano a la Sagrada Escritura y corresponde mejor a la experiencia humana profunda.

Precisemos que esta bienaventuranza, como ya dijimos de los actos humanos, puede ser a la vez muy personal y poseer una amplia dimensión comunitaria: la bienaventuranza en Dios es constitutiva del Reino de los cielos, de la comunión de los santos, de la Iglesia. Gracias al amor, si es puro, podemos comunicarnos con los otros en la misma felicidad. La cuestión decisiva en este punto será determinar cuál es la felicidad capaz de crear una comunión semejante. La ordenación a la bienaventuranza puede, de este modo, englobar, junto a cada persona, a la Iglesia y al mundo.

5. *...y al fin último del hombre...*

«Fin último» quiere decir la meta suprema hacia la que un hombre orienta la vida y sus actos, el término al que siempre se encamina a través de sus elecciones sucesivas. Corresponde al primer mandamiento que nos ordena amar a Dios por encima de todo, con todo nuestro corazón, dirigiendo a Él todas nuestras acciones.

La ordenación al fin último suscitará una jerarquía de fines: de modo que los actos se organizarán en series ordenadas, siguiendo las intenciones que los inspiran y los dominios a los que se refieren.

En esta concepción de la moral, la finalidad, como el deseo de la felicidad, constituirá una dimensión esencial del obrar: no es exterior a los actos, sino que los penetra a partir de su propia causa, la intención voluntaria. Gracias a la finalidad, los actos humanos pueden salir de su aislamiento y organizarse dinámicamente entre ellos. ¿Es necesario precisar que aquí «fin» y, sobre todo, «fin último» no deben entenderse como el término tras el cual ya no hay nada? Por el contrario, es la culminación que hace perfecta a la acción y que lleva nuestras capacidades de obrar a su máximo poder. Como san Agustín dijo jocosamente hay que comprender el fin no en el sentido en el que se dice que se ha dado fin a un pan, que ya no queda nada, sino en el sentido en que se habla de haber finalizado un vestido porque está acabado y listo para ser usado.

Una vez más, también en la finalidad se encuentra una dimensión personal y una dimensión comunitaria. La finalidad es necesaria para la formación de toda comunidad: en efecto, es la finalidad común de sus actividades y de sus sentimientos la que reúne a los hombres y forma sociedades. Es una misma finalidad al nivel de los

actos interiores de fe, de esperanza y de amor, y en el plano de los actos exteriores de oración, de compartir y de apostolado, la que formó la comunidad cristiana desde los orígenes de la Iglesia. Sobrepasar tanto la singularidad de los actos como la individualidad de las personas es la obra de la finalidad.

6. *...por medio de la gracia, de las virtudes y de los dones...*

Una moral en donde predomina la consideración de la bienaventuranza, de los actos interiores y de la finalidad, necesariamente se dividirá según esas cualidades del alma y del corazón que son las virtudes, como principios interiores y permanentes de la acción, antes que según las prescripciones que fijan las obligaciones. Las virtudes teologales y morales serán entendidas como las vías principales que nos acercan a la visión amorosa de Dios.

Sin embargo, teniendo en cuenta fin y bienaventuranza semejantes, las fuerzas y las virtudes del hombre son completamente insuficientes. Sólo Dios, por pura gracia, puede revelársenos y conducirnos a Él. Esta gracia, según la Escritura, será la obra especial del Espíritu Santo en nosotros. San Pablo pudo también llamar a la vida cristiana una vida según el Espíritu. Es necesario, por tanto, volver a introducir en la teología moral el tratado de la gracia, que fue sacado de ella en la época de la casuística, pues constituye una pieza maestra de la moral cristiana. Es preciso también, a continuación, el estudio de los dones que expresan teológicamente la acción del Espíritu Santo en el nivel de las disposiciones interiores y de las virtudes.

Éstas piezas son necesarias en una moral que quiere ser conforme al Evangelio. Por esta razón las hemos mencionado en la misma definición de teología moral. Tendremos ocasión de volver sobre ello.

7. *...a la luz de la revelación y de la razón*

Evidentemente, esta última parte de la definición es admitida por todos los teólogos y no parece presentar dificultad. Esconde, empero, uno de los más graves problemas que conoce actualmente la moral católica: el de las relaciones entre la moral y la Revelación. ¿No debería hoy la moral, comprendida dentro de la teología, reivindicar su autonomía como ciencia tomando por fundamento úni-

camente las normas racionales, en cuyo caso la Revelación no le aportaría más que una confirmación y una inspiración exterior, o bien, debería mejor considerar a la Revelación como la fuente principal y directa de la moral cristiana?

Por nuestra parte, adoptamos resueltamente esta segunda concepción. Tenemos, sin embargo, que precisar que la prioridad dada a la Escritura y a la fe no entorpece en modo alguno, en nuestra opinión, el uso de la razón, antes bien lo fortifica. En este sentido hemos querido mencionar la razón en nuestra definición. No obstante, esta facultad no debe comprenderse según la idea racionalista que la separa radicalmente de la fe, sino como una inteligencia al mismo tiempo abierta a la luz espiritual y preocupada por el trabajo riguroso del pensamiento, como en los Padres.

CAPÍTULO II

PANORÁMICA DEL DOMINIO DE LA TEOLOGÍA MORAL: ALGUNAS CUESTIONES PRINCIPALES

Ciertamente, una buena definición es útil para abordar una ciencia; pero las pocas palabras que la componen no son suficientes para introducirse verdaderamente en el dominio que se quiera estudiar. Por consiguiente, sería bueno que recorriéramos rápidamente, como en una visión panorámica, algunas de las cuestiones importantes que trata la teología moral, para hacernos una idea de la materia que abarca. Este capítulo no tiene la pretensión de ser ni sistemático ni exhaustivo; simplemente propone una mirada de conjunto, de la misma forma que desde lo alto de una colina el caminante inspecciona las diferentes partes del paisaje que se le ofrecen e indica a su acompañante algunos puntos característicos de la región en la que van a adentrarse.

1. LA CUESTIÓN DE LA OBLIGACIÓN MORAL

Es, no cabe duda, la primera cuestión que viene a la mente cuando se habla de moral: ¿Qué es lo que se puede hacer y qué es lo que no se puede hacer? ¿Qué está permitido, qué está prohibido y cuáles son los límites? ¿Qué es lo obligado y qué es lo que es pecado? O simplemente, como diría Kant, ¿qué debo hacer? ¿Cuál es el imperativo moral? Todas estas preguntas giran alrededor de la idea y del sentimiento de la obligación que imponen las leyes, los preceptos, las normas. Expresan la concepción de la moral más extendida hoy.

A. Janssen hacía notar con justicia: «Si hay algún punto sobre el cual parece que se ha conseguido una rara unanimidad entre los mo-

ralistas seguramente es sobre el papel decisivo y fundamental que desempeña la obligación. Aunque es verdad que esta unanimidad se desvanece en el momento en que los autores tratan de formular su concepción de la obligación moral, especialmente al buscar su justificación o, como ellos dicen, proporcionarle su fundamento»[1].

Esta observación queda ampliamente verificada cuando se echa una ojeada al trabajo de los moralistas. Habitualmente este trabajo comprende dos tareas principales:

1. el estudio y la exposición de las obligaciones morales a partir de las leyes, los preceptos o las normas que las determinan;
2. la aplicación de estas leyes a los actos concretos, con especial atención a los casos difíciles, en los que los límites de lo permitido y lo prohibido no están claros; éstos son los casos de conciencia.

El manual de moral de los padres Génicot y Salsmans es característico a este respecto. Se divide en dos partes: la primera está consagrada a la exposición de la moral fundamental y de los preceptos, la segunda al tratamiento de los casos de conciencia[2]. Esta concepción del trabajo moral se encuentra también en los autores profanos. Littré define así la moral: «Conjunto de reglas que deben dirigir la actividad libre del hombre y que se compone de dos partes: demostrar que el hombre tiene deberes, obligaciones, y dar a conocer estos deberes, estas obligaciones...»

Evidentemente la cuestión de la obligación es importante en moral, y no se puede pretender, en la teología cristiana, construir una moral sin obligaciones ni deberes. Sin embargo, el problema que queremos suscitar aquí es saber si la idea de obligación es tan central y fundamental como parece pensarlo la casi unanimidad de los moralistas mencionados por A. Janssen. Efectivamente, para muchos, la noción de obligación es tan primitiva y decisiva que circunscribe los propios límites del dominio moral: pertenecen propiamente a la moral o a la ética los actos humanos que llevan consigo una obligación, que caen bajo un imperativo; respecto de los actos que están más allá de las obligaciones, se les atribuyen otros dominios, como la ascética, la espiritualidad, la parénesis. De acuerdo con esta perspectiva, la moral se reduce casi a la cuestión de la obligación.

1. A. JANSSEN, recensión del libro de J. Tonneau, *Absolu et obligation en morale,* en «Ephem. Theol. Lovan.» 41 (1965) 617.
2. E. GÉNICOT - J. SALSMANS, *Institutiones theologiae moralis,* t. I-III, 17ª ed., Bruselas 1951. El tomo III estudia 1339 casos.

Algunos de los problemas que discuten los moralistas son reveladores, por su mismo exceso, de este predominio de la obligación. Así, por ejemplo, se preguntan cuántas veces en su vida está obligado un cristiano a realizar un acto explícito de caridad. En el artículo «Caridad» del *Diccionario de Teología Católica,* E. Dublanchy escribe sobre este punto: «Los Carmelitas de Salamanca, en su "Cursus theologiae moralis" (tr. XXI, c. VI, n 12), al asimilar el precepto de la caridad a los de la penitencia y la eucaristía, afirman su obligación directa al menos una vez al año. San Alfonso (*Theologia moralis,* 2. II, n. 8) prefiere la opinión que asigna, como obligación mínima, "serena in mense" (una vez al mes), opinión apoyada principalmente en la dificultad de observar los preceptos divinos sin el socorro frecuente de los actos de caridad»[3]. La misma dificultad se encuentra a propósito de la oración, como expone A. Fonck en el artículo «Oración»: «Sí, ¿pero se puede determinar de una manera más precisa cuál debe ser la frecuencia de la oración? Uno se queda un poco asombrado cuando, después de que se les ha oído proclamar tan fuertemente la necesidad de la oración, se ve a continuación que los teólogos reducen extremadamente las exigencias del precepto divino a este respecto: "Pienso, dice Suárez, que la oración es tan necesaria para llevar una vida honesta ("ad rectitudinem vitae") que nos es preciso, como mínimo, orar una vez al año o incluso una vez al mes...". Dudan aún en declarar que la obligación de orar una vez al mes, o cada dos meses, sea una obligación grave...»[4].

Evidentemente, se debe tener aquí en cuenta el contexto en el que se inscriben estas cuestiones, a saber la confesión obligatoria de los pecados graves en el sacramento de la Penitencia. No son, por ello, menos reveladoras de los peligros que encierra una concepción de la moral demasiado centrada sobre la obligación. Se corre el riesgo de no captar ya adecuadamente todo aquello que sobrepasa a la obligación, de descuidar principios evangélicos vitales, como, por ejemplo, la tendencia de la caridad a inspirar progresivamente todos los actos del cristiano, la recomendación del Señor de «orar sin cesar» que es el origen del desarrollo de la oración cristiana, tanto litúrgica como personal. De este modo, se le puede escapar a la moral de la obligación la mejor enseñanza evangélica,

Esta primacía de la obligación se encuentra también, con otros términos, en el pensamiento filosófico. ¿No define Renouvier al

3. *D.T.C.* tomo II, columnas 2255-2256.
4. *D.T.C.* tomo XIII, col. 212.

hombre como «animal de preceptos»? De esta significativa expresión se desprende una prioridad otorgada a la justicia sobre el amor: «Incluso en la justicia ideal, lo que debería reinar no es la caridad, sino la justicia absoluta: es una perfección de justicia cuya belleza bien comprendida sobrepasa toda la gloria de los santos». La justicia, en efecto, obliga al hombre a respetar la dignidad inviolable de la persona, mientras que la pasión del amor, en su propia generosidad, termina por usar de la constricción para procurar el buen fin que busca[5]. Esta primacía de la justicia sobre el amor, mirado como una pasión, es característica de las morales de la obligación o del deber. Los diccionarios corrientes reflejan igualmente esta concepción de la moral. El diccionario Robert la define: «Teoría de la acción humana en tanto que sometida al deber... Conjunto de reglas de conducta consideradas como válidas de manera absoluta». En el diccionario de la lengua filosófica de Foulquié y Saint-Jean se lee: «Conjunto de normas de conducta tenidas como válidas de modo absoluto y universal».

En esta concepción de la moral, la obligación no constituye una cuestión entre otras; es la cuestión moral por excelencia, se podría incluso decir que es la única cuestión. La moral se presenta como la ciencia de las obligaciones y los deberes. El moralista es el guardián de las leyes, el intérprete de las prescripciones, el juez de las obligaciones.

A partir de los manuales destinados a la enseñanza del clero, esta concepción de la moral se ha extendido en el curso de los últimos siglos a la predicación y a los catecismos. Determina una imagen del sacerdote como aquel que enseña las obligaciones y las prohibiciones morales, insistiendo en los pecados que hay que evitar. Ahí hay un predominio característico.

Para evitar toda mala interpretación, hemos de añadir que el sentimiento de la obligación y el sentido del deber pueden engendrar una alta calidad moral, si son asumidos de manera personal, como un ideal que lleva finalmente más allá del mínimo legal. Grandes cristianos y santos han podido vivir con esta concepción de la moral; pero siempre añadieron una cierta exigencia espiritual que iba más lejos de la obligación estricta. Dicho esto, el punto que queda en discusión es saber si la cuestión de la obligación ocupa un lugar único en moral, hasta reducir a ella lo demás, o si existen otras cuestiones tan importantes como ella en el dominio de la teología moral.

5. Citado por J. LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale,* París 1942.

2. La cuestión de la felicidad

Podemos introducirnos en esta cuestión prosiguiendo la cita de A. Janssen comenzada anteriormente: «...Los tomistas, sin embargo, no han dejado de darse cuenta de que su maestro no da, aparentemente al menos, tanto relieve a la idea de la obligación, que santo Tomás es singularmente lacónico sobre el tema de la obligación. El padre Tonneau parte de esta observación. Le gustaría comprender por qué santo Tomás ha podido, como por preterición, negar a la obligación el principal papel en la moral».

Efectivamente, basta con recorrer el índice de la *Prima Secundae,* donde santo Tomás estudia los principales elementos de la vida moral, para comprobar que no dedica ninguna «cuestión» al estudio de la obligación. Por esta razón A. Janssen podía hablar de «pretérición». Claro está que, tras las virtudes, hay un tratado de las leyes con sus preceptos. Pero, en santo Tomás, la ley es de naturaleza más sapiencial que voluntarista. En la determinación de la moralidad de los actos, la ley no juega el mismo papel que en los moralistas modernos.

De todas formas, otro hecho se impone con evidencia: santo Tomás da el primer lugar a la cuestión de la felicidad, al tratado de la bienaventuranza. Este no es en modo alguno un preámbulo, sino que constituye la clave de bóveda de todo el edificio moral, al fijarle su fin último y su orientación general. Toda la arquitectura de la *Secunda Pars* depende directamente de la respuesta a la cuestión de la felicidad expuesta en este primer tratado.

La primacía de la cuestión de la felicidad sobre la de la obligación se confirma cuando se consultan las fuentes de santo Tomás, cuando se estudian las corrientes del pensamiento que le han precedido. Para los antiguos, ya sean filósofos con Aristóteles como principal testimonio, ya sean teólogos, con los Padres griegos y latinos, especialmente san Agustín, la cuestión de la felicidad o de la «vida dichosa» era sin contradicción la primera y principal en moral. Aristóteles consagra al estudio de la felicidad el primero y el último libros de su *Etica a Nicómaco.* San Agustín, cuando comienza la exposición de «Las costumbres de la Iglesia católica» contra los maniqueos, no duda un instante sobre el punto de partida que la razón le recomienda: «Sin duda, todos queremos vivir felices, y, en el género humano, no hay nadie que no dé su asentimiento a esta proposición antes de que se haya terminado de enunciar»[6]. Después mostrará

6. *De Moribus Ecclesiae catholicae,* III, 4.

cómo el Evangelio proporciona la verdadera respuesta a la cuestión del mejor bien («hominis optimum») que domina la moral. Posteriormente, en el pequeño tratado sobre la oración que dirige a Proba, san Agustín responde en tres palabras a la difícil cuestión de qué conviene pedir a Dios: «Ora beatam vitam» («Pide la vida feliz»). De esta manera relaciona la oración con el deseo de felicidad. La oración se convierte en su intérprete ante Dios. Sería inútil multiplicar las citas; con esto basta.

Para quien quiere abrir bien los ojos, un gran hecho aparece en la historia de la moral: para los antiguos, cristianos o paganos, la cuestión de la felicidad era la primera en moral. A sus ojos toda la moral era una respuesta a esta pregunta. Era una cuestión evidente y nadie pensaba en discutirla. Incluso san Agustín creerá que la cuestión de la felicidad es el origen de la filosofía: «El hombre no tiene otra razón para filosofar que su deseo de ser feliz», escribió en la *Ciudad de Dios*[7].

Este inmenso hecho histórico adquiere un relieve particular cuando se lo contrapone a la concepción moderna de la moral, tanto en los filósofos como en los teólogos: el haber centrado la materia sobre la obligación ha traído como consecuencia directa dejar la cuestión de la felicidad fuera del dominio de la moral, al menos «por preterición»[8]. En verdad se podría hablar de dos grandes épocas en las que se divide la historia de la moral: la primera dominada por la cuestión de la felicidad y la segunda, por la cuestión de la obligación.

Así, pues, se abren ante nuestros ojos dos grandes modelos de moral. En efecto, la cuestión de la felicidad entraña una organización diferente del campo de la moral, dando preferencia a las virtudes principales sobre las prescripciones. La moral se convierte entonces en la ciencia de los caminos que llevan al hombre a la verdadera felicidad, gracias a esas cualidades del alma y del corazón que se llaman virtudes.

¿Tenemos ante nosotros una nueva querella entre los antiguos y los modernos? ¿No deberíamos seguir a los antiguos para devolver a la moral el sentido de la felicidad? Este dilema es demasiado simple y la opción sería rudimentaria. El sentido de la felicidad y la conciencia de su importancia para la calidad moral de una vida no han

7. *De civitate Dei,* 1, XIX, c. 1.

8. Para dar un ejemplo, en el manual de J. B. VITTRANT *Théologie morale,* empleado en otros tiempos en los seminarios franceses, no aparece el término «felicidad» ni tampoco el de «bienaventuranza» ni en su índice analítico ni en su tabla de materias. Éste es el caso de la mayor parte de los manuales que han de hablar de la felicidad por su obediencia tomista.

desaparecido en nuestra época. ¿Qué valor tendría en realidad una vida sin felicidad? ¿Y de qué serviría una moral que no contuviese una esperanza de felicidad? El propio Kant tuvo que decidirse a prometerla en el más allá. Cualquiera que sean nuestras ideas sobre la moralidad, ¿no nos hace considerar nuestro sentimiento espontáneo la cuestión de la felicidad como una cuestión fundamental? ¿No se trata de una aspiración primigenia de nuestra humanidad que, en última instancia, nada puede reprimir?

El hecho de abordar la moral por la cuestión de la felicidad o por la de la obligación tiene mayores consecuencias de lo que se pudiera pensar. Señalemos únicamente dos de ellas para poner de relieve el problema:

1. Varios temas importantes de la moral de los antiguos han desaparecido en la moral moderna, justo a causa del predominio de la idea de la obligación. Ante todo, el tema de la bienaventuranza de la que hablamos. También está el tema de la amistad, al que Aristóteles consagra los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco.* Los introduce de este modo: «(La amistad) es absolutamente indispensable: sin amigos nadie querría vivir, incluso aunque se estuviese colmado de todos los otros bienes». Según él, la amistad entre los ciudadanos es el fin propio de las leyes y de la vida política, más allá de la justicia. El tema de la amistad tendrá asimismo buena acogida en los Padres griegos, incluso en los padres del desierto, como testimonia Casiano *(Conferencias,* XVI). Encontrará su culminación en santo Tomás con la definición de la caridad como una amistad con Dios (II-II, q. 23), y con la descripción del trabajo del Espíritu Santo en el mundo como una obra de amistad *(Contra Gentes,* IV, c. 21-22). Sin embargo, en la época moderna, este término ha desaparecido completamente de los libros de moral. La razón es simple: la amistad, siendo libre por esencia, no puede en modo alguno caer bajo la obligación. La amistad puede crear una obligación, pero la recíproca no es verdadera. Por ello, la amistad será descartada del campo de la moral como un sentimiento indiferente, del que los moralistas más bien desconfían, entre otras cosas, a causa de las «amistades particulares».

De modo parecido, en vano se buscará en muchos manuales una exposición algo extensa, incluso una simple mención, del tema de la valentía. La valentía no es tampoco materia de obligación. Aparece, sin embargo, entre las cuatro virtudes cardinales. El mismo santo Tomás la liga con el ideal del martirio, que inspiró los primeros siglos cristianos. Cualquiera sabe por experiencia cuánta necesidad se tiene de valentía en el curso de nuestra vida moral.

Basta, sin embargo, partir de la cuestión de la felicidad para volver a introducir sin dificultad en la moral el tema de la amistad y la virtud de la valentía. ¿Se puede ser feliz sin esa relación armoniosa con otro, que recibe el nombre de amistad? ¿No es una forma concreta de la caridad? Además, ¿qué felicidad se podría obtener sin la valentía que nos da firmeza ante las dificultades y nos hace perseverar en el esfuerzo cotidiano? *A fortiori, si* se trata de un fin que sobrepasa al hombre y reclama la audacia de creer y de tener confianza en la Palabra de Dios.

2. Otra consecuencia para la teología moral se refiere a sus relaciones con la Sagrada Escritura.

Una moral que se plantea la cuestión de la felicidad y de las virtudes no tiene dificultad en hallar respuestas en la Escritura. Los textos abundan: las bienaventuranzas y todas las promesas, la enseñanza del Evangelio y de san Pablo sobre las virtudes, los libros sapienciales, etc. También las exposiciones morales de los Padres están adornadas con citas que testimonian una meditación continua de la Escritura.

Por el contrario, los moralistas de la obligación citan poco la Escritura. Su referencia principal es el Decálogo, entendido como la expresión de la ley natural, como el código de las obligaciones fundamentales. Para lo demás, encuentran muy pocos textos bíblicos suficientemente imperativos en su forma y en su fondo para ser utilizables en su elaboración de la moral. No conceden apenas atención a los libros sapienciales, ni a los textos «parenéticos», a pesar de que éstos ocupan un gran lugar en la descripción de san Pablo de la vida cristiana. Parece como si el Apóstol y los demás autores sagrados estuviesen relativamente poco interesados por la moral, en el sentido moderno al menos.

He aquí una cuestión muy seria para la teología moral. ¿No entraña el hecho de concebir la moral a partir de la obligación, de manera lógica e inevitable, una utilización reducida de la Escritura? ¿No debemos ver ahí el signo de que los autores sagrados conciben la moral de un modo diferente, más próximo al pensamiento de los Padres que parten de la cuestión de la felicidad? La apuesta es considerable: va en ella la dimensión escriturística, evangélica y cristiana de la teología moral.

Vale, pues, la pena plantear francamente la cuestión de la felicidad. Pero la resistencia es grande entre los moralistas. Desde Kant, sobre todo, la sospecha recae sobre el eudemonismo, sobre toda moral que toma la felicidad del hombre como fin. ¿No es necesariamente interesada una moral de la felicidad? Esto es lo que piensa,

por ejemplo, el padre Häring cuando da como fin último del sistema moral inspirado por Aristóteles la búsqueda de la perfección personal y de la salvación individual, «como si el amoroso comercio con Dios no fuera más que el "medio" necesario para alcanzar el fin último: perfección de sí mismo, salvación del alma y bienaventuranza». Según él, este modo de ver se opone a la moral del Evangelio fundada en la predicación de los mandamientos y de la Ley, que deberían seguir siendo los conceptos centrales de la enseñanza moral cristiana, porque garantizan la soberanía de Dios y son los únicos que proporcionan la base para una moral dialogal[9].

Habremos de volver otra vez sobre el problema fundamental del eudemonismo que, de hecho, pone en entredicho toda la moral de los antiguos. Daremos aquí simplemente un elemento de la respuesta que permite entrever una solución. La cualidad del deseo de la felicidad depende del amor que lo inspira y de la concepción del hombre que se tenga. Si el amor es interesado y, sobre todo, si se concibe al hombre como un ser de necesidades que todo lo reduce a su satisfacción, el deseo de felicidad será necesariamente egocéntrico. Entonces, sobre esta base, sólo se podrá construir una moral utilitaria, realmente contraria a la doctrina evangélica.

Si, por el contrario, el hombre es capaz de un amor verdadero, amor a Dios en sí mismo y amor al prójimo por él mismo, según el amor de amistad del que habla santo Tomás, en ese caso el deseo de felicidad le puede también abrir a Dios, al otro, y hacerse generoso. Por otra parte, ¿se puede amar verdaderamente a alguien sin desear su felicidad? En este mismo sentido, santo Tomás, al definir la caridad como una amistad, le ha dado como fundamento la participación de la bienaventuranza de Dios. Se podrían aplicar también a este deseo las palabras del Señor recogidas por san Pablo: «Hay más alegría en dar que en recibir». Descubrir en el don el camino de acceso a la verdadera felicidad es una experiencia decisiva: transforma nuestro deseo y nos hace descubrir los valores morales más auténticos. Este era el deseo de felicidad que los Padres propusieron para la edificación moral: un deseo amigable, abierto, generoso. Se puede comprender, así, que no viesen gran dificultad en compaginar el deseo de felicidad con el Evangelio, con la enseñanza sobre la caridad, sino todo lo contrario.

La cuestión de la obligación y la cuestión de la felicidad: he aquí dos cuestiones tan fundamentales que engendran dos concepciones

9. B. HÄRING, *La Ley de Cristo,* tomo I, Barcelona 1970, p. 87.

diferentes de la moral. A menudo se las ha contrapuesto, como si una debiera descartar a la otra. Creemos, sin embargo, que una moral de la bienaventuranza bien comprendida puede asumir la cuestión de la obligación y conceder a los mandamientos un lugar que no los disminuya. Pero de todas formas, la teología moral se inscribe en este caso en un horizonte muy diferente. Se presenta como la ciencia de la felicidad y de los caminos que a ella conducen. Muestra, innegablemente, un rostro más atractivo, que toca directamente a todos los hombres. La universalidad que reivindica se manifiesta bajo un aspecto positivo y dinámico que concuerda muy bien con las perspectivas de la Escritura o de Dios, que, cuando se dirige al hombre, comienza siempre por ofrecerle promesas de bienaventuranza antes de hablarle de los preceptos. Bajo la inspiración del deseo de felicidad, todos los movimientos del corazón del hombre y todos sus actos, incluso en el plano sensible, podrían colaborar a su elevación moral, como nos muestra, por ejemplo, el tratado de las pasiones de santo Tomás.

En consecuencia, la función del moralista, del sacerdote, de los catequistas cristianos, se transforma. Su primera tarea es la enseñanza de las bienaventuranzas, del Reino de Dios y de los caminos que conducen a Él, sin descuidar en absoluto las exigencias radicales expresadas por Cristo. La misión de todo cristiano llega a ser entonces llevar a los hombres la respuesta de Cristo a la gran pregunta por la felicidad.

Pero la cuestión de la felicidad no puede permanecer aislada. No es suficiente para agotar su propia materia, ni siquiera presentando todos sus aspectos. Llama a otras cuestiones que pasamos a ver.

3. La cuestión del sentido y del fin de la vida

Alfred Adler tenía razón cuando reconocía la importancia de la finalidad en la vida psíquica del hombre. «Lo que, antes de nada, podemos captar de los movimientos psíquicos, es el mismo movimiento, que se dirige hacia un fin... Por consiguiente, la vida del alma humana está determinada por un fin. Ningún hombre puede pensar, sentir, querer, o incluso soñar, sin que todo eso sea determinado, condicionado, limitado, dirigido por un fin situado delante de él... No se puede concebir un desarrollo psíquico más que dentro de este marco...». Y posteriormente: «He aquí precisamente por qué, presentándose la ambigüedad de los fenómenos propios de la vida psíquica, se trata de considerarlos no uno a uno, aislados entre

sí, sino, por el contrario, en su conexión y como dirigidos en la unidad hacia un fin común. Lo que interesa es la significación que un fenómeno reviste para el individuo en todo el conjunto coherente de su vida» [10].

Efectivamente, el problema del sentido y del fin de la vida es una cuestión primordial para el hombre, aunque a menudo no se exprese; madura en nosotros por la experiencia y la reflexión. Sin embargo, está ya presente, en germen, en las múltiples actividades de las que nos ocupamos. Todo ocurre como si el hombre tuviera «horror al vacío», y utilizase, para llenar su vida y su tiempo, los medios más variados: la búsqueda de riquezas, el trabajo, el placer, la ciencia, la política, el amor. Todos estos bienes, todas estas actividades dan un fin, un sentido a nuestra vida. Nada nos es más difícil de soportar que el sentimiento de la vacuidad de nuestra existencia, de la vanidad de nuestras esperanzas y empresas. Cuando los fracasos se suceden, la vida se hunde ante nuestros pies y vemos cómo se abre ante nosotros el abismo desesperante de la falta de sentido.

La cuestión del sentido y del fin de la vida es una de las caras de la cuestión de la felicidad. También la filosofía, continuada por la teología, ha podido definir la bienaventuranza como el fin último, que determina todos los otros y que es siempre querido por él mismo y nunca por otro; es el fin de los bienes o el fin de los fines. Es la meta suprema que se busca a través de todo lo que se hace, incluso sin saberlo, a veces equivocándose o escondiéndolo, como hace el avaro, para el que todo se convierte en un asunto de dinero.

La cuestión de la meta o del fin último es como la columna vertebral de la cuestión de la felicidad. Por esta razón santo Tomás comienza con ella su tratado de la felicidad.

No obstante, en la época moderna, los moralistas han dejado a un lado el tratado del fin último, bajo el pretexto de que era demasiado especulativo para la enseñanza práctica de la moral. En realidad, habían perdido el sentido de la finalidad y de su importancia. Su meta principal (casi se podría decir su fin último) había llegado a ser el estudio de los actos singulares en su relación con la ley, el estudio de los casos de conciencia. Practicaron, pues, una moral de los actos: no otorgaron a la finalidad más que un valor secundario.

Para dar un ejemplo, hay una diferencia muy grande entre la asistencia a misa de un avaro, que mentalmente asocia su presencia en la iglesia con las lucrativas operaciones que hará pronto, hasta el

10. A. ADLER, *El Conocimiento del Hombre,* Madrid 1931.

punto de olvidar la oración y, de paso, la colecta, y la participación al mismo oficio de una religiosa que viene a buscar en la Eucaristía la fuerza para entregarse a su tarea de enfermera o de maestra. Tratadas como casos de conciencia en relación con la ley de la obligación dominical, las dos acciones son parecidas, pero difieren profundamente por la finalidad que las inspira. Uno honra a Dios con los labios y lo deshonra con su amor por el dinero como fin último; el otro le da el único culto verdadero inspirado por el amor sincero que pone en Dios toda su felicidad.

Si la cuestión de la meta de la vida o del fin último tiene una importancia semejante, se podría definir a la moral como la ciencia que enseña al hombre el sentido de la vida. Le revela el fin supremo al cual dirigir sus acciones para darles sentido, valor y plenitud.

En esta perspectiva, la tarea del moralista y del sacerdote será ayudar a cada cristiano, al igual que a todo hombre, a responder personalmente a la cuestión del sentido real de la vida, mostrando cuál es el mejor bien según el Evangelio y cómo usar los otros bienes para llegar a él.

4. La cuestión del sufrimiento

En verdad, los manuales de moral no hablan mucho del sufrimiento. En su libro *La Ley de Cristo,* que ha renovado, no obstante, el género, el padre B. Häring no lo aborda más que a propósito de cuestiones particulares: la enfermedad, la anestesia, el alumbramiento, las pruebas del matrimonio, el arrepentimiento. Al leer estas obras, parece como si el sufrimiento no fuera un elemento constitutivo del universo moral, como sí no tuviese, por sí mismo, una cualidad y una función en la moral. No cabe duda de que en él se ve una ocasión de mérito, pero se prefiere tratar este problema en la dogmática.

Sin embargo, cuando se lee la Escritura, en particular los Evangelios y las Epístolas de san Pablo, es claro que el sufrimiento ocupa el centro de la vida de Cristo, con su Pasión, y la de sus discípulos, invitados a seguirle llevando su cruz. Apenas se podría comprender el mensaje evangélico, ni exponer la manera cristiana de vivir, sin otorgar al sufrimiento un papel principal. Las mismas bienaventuranzas giran alrededor de diferentes formas de sufrimiento que, paradójicamente, son presentadas como las vías de acceso al Reino: la pobreza, la aflicción y el duelo, el hambre y la sed, la persecución y la calumnia.

En cierta medida, el Evangelio reúne la experiencia humana sobre este punto. ¿No es la prueba del sufrimiento, ya sea físico, sentimental, moral o espiritual, lo que lleva concretamente al hombre a

plantearse, con la mayor intensidad, la cuestión del sentido de su vida y de sus actos, a preguntarse por los valores morales y religiosos? De este modo, el justo oprimido es escandalizado por el éxito de los ricos, según el salmo 73 (12-16): «Miradlos: ésos son los impíos, y, siempre tranquilos, aumentan sus riquezas. ¡Así que en vano guardé el corazón puro, lavando mis manos en la inocencia, cuando era golpeado todo el día, y cada mañana sufría mi castigo!... me puse, pues, a pensar para entenderlo, ¡ardua tarea ante mis ojos!». Se puede también traer a colación el debate de Job con sus amigos y con Dios: ahí está puesto a prueba todo el universo moral.

El problema del sufrimiento adquiere incluso un alcance metafísico cuando lleva al hombre a poner en cuestión la bondad y, finalmente, la existencia de Dios. El sufrimiento es para el hombre la forma concreta del problema del mal. Ésta es la primera objeción que menciona santo Tomás contra la existencia de Dios (I, q. 2, a. 3). La experiencia del sufrimiento puede trastocar igualmente el campo de los valores morales en una vida. Y es que, en efecto, el sufrimiento penetra profundamente en nosotros, más allá de nuestras ideas y de nuestros sentimientos habituales. Por su fundamental ambigüedad, nos plantea una cuestión existencial decisiva: o el sufrimiento destruye en nosotros las raíces de la esperanza y nos arrastra hacia la falta de sentido y la nada en una desesperanza más o menos confesada; o nos hace descubrir, por encima de él mismo, valores nuevos y firmes, en especial, los del Evangelio, que fundan en nosotros una «esperanza contra toda esperanza» y nos dan el «valor de ser». Imaginemos un hombre que no hubiese conocido el sufrimiento: ¿Sería realmente un hombre? ¿Se podría incluso llamarle feliz? Parece como si no pudieran existir valores morales sólidos y seguros sin la experiencia del sufrimiento. Podemos preguntarnos si no es un paso necesario para acceder a los verdaderos valores.

Recordemos, en fin, que el problema del sufrimiento, del dolor, es uno de los grandes temas de la filosofía antigua, en el que intervienen todas las escuelas, como lo muestra el libro III de las *Tusculanas* de Cicerón. Sabemos también que la experiencia del sufrimiento es el punto de partida de la moral budista.

¿Cómo interpretar que muchos moralistas no hayan comprendido la importancia del sufrimiento, que hayan podido construir un sistema de moral que lo deje a un lado? La explicación es bastante simple: desde el momento en que la idea de obligación llega a ser dominante y determina el campo de la moral, no se puede ya mantener la consideración directa del sufrimiento, pues es una materia que escapa a la obligación.

Por el contrario, si colocamos la cuestión de la felicidad en el punto de partida de la moral, no cuesta trabajo ver cuál ha de ser el lugar del sufrimiento, pues constituye, con exactitud total, el reverso de la felicidad. El sufrimiento entra, entonces, en la moral desde el comienzo. Por otra parte, la cuestión de la felicidad no se nos plantea más que en el momento de la prueba. Sin el sufrimiento, la idea de la felicidad queda demasiado imaginaria, a la manera de las bellas historias; sólo se hace real en la confrontación con el sufrimiento y en la larga paciencia cotidiana que requiere. Ésta es la experiencia indispensable que da seriedad y autenticidad a una moral de la felicidad. Será realmente la moral de las bienaventuranzas evangélicas. Recordemos asimismo que santo Tomás concede un importante lugar al sufrimiento; pero sus estudios apenas han pasado a los manuales de moral. En el tratado de las pasiones, consagra 25 artículos al dolor y a la tristeza (I-II, q. 35-39). Posteriormente, analiza la valentía con sus virtudes anejas y con el don de fortaleza. El punto culminante será el martirio cristiano, donde la valentía es puesta en relación directa con la Pasión de Cristo (II-II, q. 123-140).

Sin duda, los moralistas de la obligación pueden protestar: ellos no desconocen en absoluto el lugar y el papel del sufrimiento en la vida cristiana, pero lo sitúan en el dominio de la ascética, o incluso en la pastoral destinada a personas sometidas a pruebas dolorosas.

Este modo de pensar concuerda perfectamente con lo que queremos decir: se trata de una moral que no puede conservar en su seno la cuestión del sufrimiento, como tampoco la de la felicidad, y la transfiere a una ciencia aneja, como si fuese un asunto para especialistas, cuando en realidad constituye la experiencia humana más común. En efecto, pasar por alto el sufrimiento en moral es el tributo pagado a una concepción racionalista del hombre, según la cual el mundo interior se divide en dos zonas: por encima está la región de la razón y de la voluntad, donde se sitúa el dominio propio de la ética constituida por la ley y sus imperativos; por debajo se extiende la región de la afectividad con los deseos, el amor, el sufrimiento, etc. Este segundo dominio, ocupado por sentimientos que con frecuencia se levantan contra la razón, pertenece sólo indirectamente a la moral y debe serle sometido por la constricción de la voluntad.

Al separar así la razón moral de la sensibilidad, el racionalismo no reconoció la existencia de lo que se puede llamar una sensibilidad espiritual, superior a la razón razonante y a la voluntad imperativa, donde se unen una percepción directa, que se puede llamar intuición o conocimiento por connaturalidad, y este movimiento único que es el amor generoso, el amor de amistad, tan diferente del

amor sensible. En este sentido santo Tomás habla del «instinctus rationis». De igual manera, con una cierta predilección, llamará «instinctus Spiritus Sancti» a los dones del Espíritu Santo, tanto los del lado de la inteligencia como los de la voluntad (I-II, q. 68). ¿Se dirá que nos hemos puesto por encima de la moral, en la mística? Mas, ¿qué es, pues, esta moral, que a veces adquiere aires de superioridad respecto de todo sentimiento, aunque sea espiritual, y que se hace a continuación demasiado humilde, como si no pudiera alcanzar esas alturas? Nos encontramos aquí con un grave problema que acompaña a la antropología del racionalismo moderno y que aparece de nuevo en los teólogos más convencidos de su fe.

Terminemos con una cita de René Le Senne: «En el punto de partida de nuestra vida moral se encuentra la conciencia del dolor, del fracaso. La primera conclusión que autoriza al examen de nosotros mismos es que nos resulta imposible hacer como si el sufrimiento no existiera, porque todo parte históricamente de ahí... O la teoría conseguirá disipar el sufrimiento y no podremos no creer en su verdad, o fracasará, y su fracaso la invalidará definitivamente» [11].

A la cuestión del sufrimiento se debe añadir la de la muerte, que es como el envés de la cuestión del sentido de la vida. La cuestión de la muerte se plantea con una agudeza real en nuestra sociedad con los problemas del suicidio, de la pena de muerte, de la eutanasia, de la guerra, de la supervivencia. Se impone a pesar de los esfuerzos de algunos por hacer como si no estuviera ahí. Sin embargo, se debería evitar reducir esta cuestión a los casos de conciencia difíciles, a tomas de posición teóricas o sentimentales. La muerte está delante de cada hombre, más o menos próxima; uno debe atreverse a mirar hacia ella. Incumbe a nuestra moral hablar francamente, pues la muerte tiene en su mano todos los hilos que forman el tejido de la vida. Esto conviene, de modo particular, a una moral cristiana que debe transmitir el mensaje evangélico de la muerte de Cristo, que se convierte para los creyentes en el origen de una vida nueva.

5. La cuestión del amor

Todos los moralistas cristianos están de acuerdo en reconocer que la caridad debe ocupar un lugar de preferencia en la moral cristiana, todos repiten la fórmula clásica en teología: la caridad es la

11. R. Le Senne, *Le Devoir,* París 1931.

forma de las virtudes. Los textos del Nuevo Testamento que establecen la primacía de la caridad, del ágape, son tan formales que nadie puede pensar en negarlos. Citemos simplemente este pasaje de la Epístola a los Romanos: «El que ama al prójimo ha cumplido la ley... Todos los demás preceptos se resumen en esta fórmula: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo"... La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» (Rom 13, 8-10). Se puede también mencionar el célebre himno de la primera Epístola a los Corintios, capítulo 13.

La teología cristiana, desde la época de los Padres, ha desarrollado el tema de la primacía de la caridad. En su *De moribus Ecclesiae catholicae,* san Agustín redefine las cuatro virtudes cardinales clásicas para hacer de ellas formas de la caridad: «Que si la virtud nos conduce a la vida feliz, yo me atrevo a afirmar que la virtud no es otra cosa que el amor soberano de Dios. Pues cuando se dice de la virtud que es cuatripartita, se dice, en la medida en que yo lo comprendo, de los diversos movimientos del propio amor ("ex ipsius amoris vario quodam affectu")» *(De moribus Ecc1esiae catholicae,* XV, 25). Esta nueva interpretación de la naturaleza de las virtudes entraña una transformación profunda de la moral clásica a partir de la caridad, haciéndola conforme a la enseñanza evangélica.

Ciertamente hay dudas en el pensamiento de los Padres sobre las relaciones de la caridad y las otras formas de amor, como lo muestran las variaciones del vocabulario: para el griego, «ágape» o «filia», y después la rehabilitación de «eros» por el Pseudo-Dionisio en el siglo IV; en latín, «dilectio» o «caritas», después la recuperación de «amor» por san Agustín. Mas la tradición, griega y latina, atribuye siempre a la caridad el primer lugar entre las virtudes, en la base de la moral, con una referencia permanente a los grandes textos del Nuevo Testamento.

A su vez, santo Tomás, en el análisis del amor, preparatorio del tratado de la caridad (I-II, q. 26-28), considera el acto de amar como el movimiento primero de la voluntad, en el origen de todos los otros. Lo caracteriza como un amor de amistad, en su forma plena, como amor a su objeto (Dios, el prójimo o uno mismo) por él mismo. Llega a su culminación por la virtud de la caridad, definida como una amistad y suscitada por la gracia del Espíritu Santo. Sin la caridad, ninguna otra virtud, incluida la fe, está verdaderamente viva. Si santo Tomás no admite la transformación de la naturaleza de las virtudes por la caridad, reconoce, al menos, que ésta las vivifica a todas por su inspiración, las hace conformes a ella misma para convertirlas en modo de amar según su manera y en su propio dominio. La caridad es el primer movimiento de la vida cristiana,

como el amor es el primer sentimiento del corazón y de la voluntad humana.

Los moralistas católicos modernos se guardan bien de contradecir tales autoridades y se esfuerzan en transmitir su herencia. Sin embargo, cuando se mira de cerca la manera de presentar la caridad en sus manuales de moral, se observa rápidamente que la perspectiva ha cambiado, que se ha estrechado. El interés de los moralistas se concentra ahora en las obligaciones que impone la caridad, para con Dios y para con el prójimo. Como ocurre lo mismo en los tratados consagrados a las otras virtudes y, naturalmente, en el estudio de los mandamientos del Decálogo, utilizados con preferencia para exponer la moral, se debe entender que el primado de la caridad se ha convertido en algo más bien teórico; la primacía real se otorga, a partir de ahora, a la obediencia de la ley, presente por doquier y terminante. De hecho, la obediencia a la obligación legal ha llegado a ser la verdadera forma de las virtudes y la inspiradora de los actos. Esta nueva perspectiva, dominada por la obligación, se manifiesta perfectamente en la sorprendente cuestión de la que hemos hablado antes: ¿Cuántas veces en la vida se debe hacer un acto de caridad?

Tocamos aquí, notémoslo, una cuestión fundamental, que se vuelve a encontrar asimismo en la filosofía, especialmente en Kant: ¿Cómo interpretar los dos primeros mandamientos sobre el amor? ¿Se los debe entender a partir del precepto, y ver en ellos ante todo las obligaciones, los deberes que tenemos respecto de Dios y del prójimo? De este modo lo hará Kant, como toda la moral de la obligación. O bien, ¿partiremos del amor, con mayor precisión del amor recto y verdadero, para explicar estos dos mandamientos y para poner el fundamento, la causa y el fin de toda ley, de toda obligación, como hacían los Padres? En términos simples, ¿es preciso amar por obediencia u obedecer por amor? Volvemos a encontrarnos con el problema de la existencia en nosotros de una espontaneidad espiritual y natural que nos lleva, por amor, hacia la verdad, la rectitud y el bien. ¿Sólo puede ser rectificado el amor por la constricción de la obligación? O, por el contrario, ¿no contiene un sentido natural de la verdad y de la rectitud del que procederá, con la gracia, la luz que lo dirigirá?

No obstante, sería una injusticia decir que los moralistas de los manuales han ignorado las grandezas y riquezas de la caridad. Algunos de ellos fueron santos que escribieron hermosas palabras sobre ella. Pero, como identificaban el dominio de la moral con las obligaciones, creyeron que debían cortar en dos el campo de la caridad:

atribuían a la moral los deberes que la concernían y dejaban a la ascética y a la mística la labor de describir los progresos de esta virtud hacia la perfección.

Es en este contexto en el que el padre Gilleman experimentó la necesidad, incluso la urgencia, de escribir un libro para restablecer «el primado de la caridad en la teología moral»[12]. El problema era muy real, y esta obra mostró el buen camino. La cuestión es básica para una moral cristiana. En nuestra opinión, jamás una moral de la obligación o del deber podrá otorgar realmente a la caridad el primado que le corresponde. Por el contrario, si se parte de la cuestión de la felicidad (unida, como se ha visto, a la del sufrimiento o del mal), surgirá inmediatamente la cuestión del amor y de su verdad. Se situará en la raíz misma del deseo, pues ¿cómo esperar ser feliz si no es por un amor que sea verdadero? De este modo, la caridad responderá a la cuestión propia de la esperanza.

A pesar del esfuerzo de renovación de los últimos años, el problema sigue. Por una parte, los moralistas tradicionales encuentran dificultades para dejar atrás una desconfianza instintiva respecto del amor y de la sensibilidad, que con frecuencia relegan a la proximidad del «De sexto». El moralista sólo aborda el amor para prevenir faltas que deben evitarse, para acusar o absolver, en vez de educar el amor desde su nacimiento y durante su progreso. Esta desconfianza no se detiene ante el amor espiritual, aunque sea místico: es sospechoso de incitar el orgullo, de conducir a caminos peligrosos para el equilibrio moral y psíquico; se le considera como un dominio reservado a los privilegiados y en absoluto necesario para la salvación.

Pero, por otra parte, vemos desarrollarse hoy, entre los moralistas al igual que entre los cristianos, una reacción en sentido contrario, una atracción por el amor y la espontaneidad que no se cuida suficientemente de las exigencias de la rectitud y de la verdad. Se diría que para algunos el amor ha llegado a ser el «ábrete, Sésamo» de todos los problemas. Se abusa de la famosa y magnífica expresión de san Agustín: «Ama y haz lo que quieras», como si fuese suficiente tener caliente el corazón para quedarse libre respecto de todo mandamiento y de toda constricción. Para san Agustín, por el contrario, cuanto más se ama, mejor se observan las prescripciones que expresan las exigencias del amor de Dios. Sin la rectitud que manifiestan los mandamientos, el amor no puede obtener su verdad y mantenerse largo tiempo. De esta manera, asistimos a una especie de en-

12. G. GILLEMAN, *La primacía de la caridad en Teología moral,* Bilbao 1957.

fermedad provocada por la moral de la obligación. Su síntoma es la alergia a toda obligación, como a toda autoridad, en nombre de una primacía del amor bastante ingenua y confusa. Esta apuesta por el amor en moral conduce a rechazar una de las condiciones del amor auténtico: por todas partes se predica el amor, pero ya no se quiere oír hablar de sacrificio, de renuncia. Ahora bien, la Escritura y la experiencia demuestran que no hay amor verdadero si no se está dispuesto al sacrificio. Ya el amor humano se funda en el sacrificio, según las palabras del Génesis repetidas por el Evangelio: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne» (Mt 19,5). Esta ruptura no es fácil. ¡Cuántos hogares no han podido conservarse porque uno de los cónyuges no ha sabido cumplirlo! Pero el amor evangélico es todavía más exigente: «Si alguno viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío. El que no lleve su cruz y venga en pos de mí, no puede ser discípulo mío» (Lc 14, 26-27). A pesar de los matices que puede aportar la exégesis a este texto, la renuncia radical al amor de sí mismo constituye una condición necesaria del amor a Cristo. No hay, pues, caridad verdadera sin desprendimiento, sin renuncia a uno mismo. Cuanto más aumente el amor a través de las pruebas difíciles, más se fortificará su capacidad de sacrificio. Tal es el realismo, tal es también la fuerza de la caridad.

La cuestión del lugar de la caridad en moral tiene vastas consecuencias. Llegará hasta determinar la representación de Dios en nosotros. La moral de la obligación hace aparecer a Dios como el legislador todopoderoso que decreta la Ley entre rayos y truenos, como un Dios de temor y temblor, un juez soberano. La reacción actual tiene la ventaja de volver a valorar la Bondad de Dios. Pero se arriesga a despreciarla, volviéndola débil e invertebrada, quitando a Dios todo poder de juicio y de castigo para no concederle más que una facultad de perdón universal. Nos encontramos de nuevo con uno de los mayores problemas del pensamiento moderno en moral: superar la oposición crucial y demasiado frecuente entre el amor y la justicia. Uno no puede mantenerse sin la otra en el centro de la moral. Tendremos ocasión de volver a este punto más adelante. Señalemos aquí simplemente la estrecha correspondencia entre el primado de la caridad en la vida moral de los cristianos y su representación de Dios: Cristo nos revela el amor del Padre obrando en el mundo por su misericordia más poderosa que todos los pecados.

El tema de la belleza

La cuestión del amor permite reintroducir en la teología moral un gran tema totalmente desaparecido, el de la belleza. La belleza, en efecto, es la causa primera y específica del amor, como dice santo Tomás; no difiere del bien más que por su noción (I-II, q. 27, a. 1, ad 3m), que implica una relación especial con nuestras facultades de conocimiento, en la forma de la visión y de la audición. No obstante, esta afirmación no hace por entero justicia a la importancia del tema para los Padres. Es muy conocido el lamento de san Agustín: «Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé» *(Confesiones,* 1. X, XXVII, 38). Es realmente por su belleza por lo que Dios atrajo a san Agustín desde su juventud, en el tiempo de su primera obra perdida, y le cautivó. «Y estaba admirado de que ya te amase, a ti y no a un fantasma de ti... Pero si yo era arrastrado a ti por tu belleza, bien pronto me alejaba de ti por mi peso...» *(Conf.,* 1. VII, XVII, 23).

Igualmente, san Basilio pone la belleza de Dios como causa directa de la caridad: «Al recibir de Dios el mandamiento del amor, hemos poseído, inmediatamente, desde nuestros orígenes, la facultad de amar. No hemos sido informados desde fuera..., pues buscamos de modo natural lo que es bello, aunque la noción de belleza difiera para unos y otros... Mas, ¿hay algo más amable que la belleza divina?» *(Las grandes Reglas,* q. 2).

Por otro lado, la Escritura no duda en atribuir la belleza a Dios, a los que le aman y a todas sus obras. Así se dice de la sabiduría: «Yo la amé y la pretendí desde mi juventud; me esforcé por hacerla mi esposa y llegué a ser un apasionado de su belleza» (Sab 8, 2).

Es claro que el tema de la belleza no queda limitado en los Padres a una estética en el sentido moderno del término. Más allá de las formas visibles, esta belleza afecta al interior de los seres y de las acciones y los califica en su propia substancia. Por esta razón, las acciones son también acciones bellas. Por esta razón, también el Dios invisible puede atraernos por su belleza al igual que por su bondad, su verdad, y así hacerse amar por caridad. Amor, bondad, belleza de Dios manifestadas en Jesucristo, tales son las fuentes primeras del dinamismo de la vida cristiana para los Padres. Es, por tanto, asombroso que los moralistas modernos hayan perdido hasta este punto el sentido de la belleza para no pensar en atribuirle ni siquiera una dimensión moral. Como en el amor, más bien desconfían, pensando, entre otras cosas, en los problemas que plantean los artistas. La razón es siempre la misma: no se ve cómo hacer entrar la belleza en las obligaciones, ni cómo deducir ésta de la belleza divina. A propósito de esto, nos podemos

preguntar si la frecuente degradación del sentido de la belleza en el arte religioso, en el curso de los últimos siglos, no testimonia una disociación profunda y muy lamentable entre la vida de fe y la belleza, entre la caridad y la sensibilidad, en la que los teólogos podrían tener alguna responsabilidad. ¿No será hoy su tarea ayudarnos a encontrar de nuevo el sentido de la belleza de Dios y de sus obras?

Caridad y mística

El lugar del amor determina igualmente la relación de la moral con la mística. Si se toma el término «mística» en su sentido original, todo amor es, por su naturaleza, místico. «Mysterion» en griego significa algo escondido, secreto. Ahora bien, ¿no es lo propio del amor introducirse en el secreto de la persona amada, establecer una comunicación entre las personas en lo que ellas tienen de inagotable misterio? La mística cristiana tuvo siempre por tema principal la caridad: describió su crecimiento, sus diferentes etapas hasta su perfección, sin descuidar sus realizaciones concretas. Por desgracia, la mística se ha separado de la moral, como si se tratase de un conocimiento reservado, como si la moral pudiera prescindir de ella sin apartarse de lo que constituye la fuerza y el aliento de la caridad.

Caridad y violencia

Señalemos, por último, que la cuestión del amor, como la de la felicidad, tiene su envés: el problema de la violencia. Ya los antiguos veían en el amor y en el odio los dos principios contrarios que explicaban el movimiento de los seres. En los pensadores modernos, una determinada concepción del hombre ha roto los lazos que hacían natural la amistad entre los hombres. El hombre es considerado como un ser que en todo busca su interés, la satisfacción de sus necesidades, y que siempre ve un adversario en el otro. Se han querido explicar a partir de la violencia todas las relaciones, ya sea en la evolución de las especies con la lucha por la supervivencia, ya sea en la sociedad con la lucha de clases, ya sea en la historia de los pueblos con la muerte fundadora del padre o del macho emisario [13]. Por doquier, se coloca en los orígenes la oposición, la lucha, la violencia.

13. Cf. R. GIRARD, *La violence et le sacré,* París 1972, y *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* París 1978, y nuestra recensión *La violence, le, sacré et le christianisme,* en «Nova et Vetera» 54 (1979) 292-305.

Ninguna teoría deja sitio a la amistad, al amor, a pesar de que estos sentimientos son naturales y permanecen, por fortuna, activos en el corazón de todo hombre.

La cuestión del amor y de la violencia es, pues, de gran alcance. Para contestarla desde el lado cristiano, no es suficiente con hacer intervenir un amor sentimental. Es necesaria una caridad que se atreva a afrontar la violencia y sepa combatirla hasta sus raíces, primero, en nuestro corazón, después, en los otros y en la sociedad. Esto exige un verdadero redescubrimiento de la caridad y de la amistad, como una fuerza de combate.

6. La cuestión de la verdad

La cuestión de la verdad es asimismo fundamental en teología moral. Está estrechamente ligada a las cuestiones precedentes, pues, sin la verdad, no hay felicidad ni amor que dure. Pero este nexo es recíproco: la verdad sin amor reseca al hombre y termina siempre por desquiciarlo. Por consiguiente, el tema de la verdad tiene un alcance general; afecta a todas las virtudes y, a través de ellas, a toda la moral.

La cuestión de la verdad no se reduce a la de la mentira, como lo plantea la casuística: ¿Se está obligado a decir siempre la verdad? ¿Es la mentira intrínsecamente mala, no está a veces permitida?... Estos problemas son reales en los casos en los que hay que guardar un secreto, ocultar una enfermedad, proteger a víctimas. Sin embargo, el amor a la verdad tiene exigencias que se extienden mucho más allá de estos casos singulares, y los moralistas las han perdido demasiado de vista. Va en ello la verdad sobre Dios, sobre uno mismo, sobre los otros, sobre la vida, la verdad en los pensamientos, en los sentimientos, en los actos, en nuestra personalidad entera. Además, el racionalismo nos ha legado una concepción empobrecida de la verdad: ha hecho de ella una abstracción que ha como separado nuestra cabeza de nuestro corazón. En teología, se pondrá la verdad sobre todo en el dogma; en moral apenas intervendrá, sólo a propósito de la obligación de creer ciertas verdades enseñadas por la fe.

La Escritura, sin embargo, otorga a la verdad una significación mucho más rica y concreta. Con frecuencia, se asocia la verdad con el amor, como si formasen las dos caras de una misma realidad. Así, por ejemplo, en el salmo 25, 10: «Todas las sendas de Yahveh son amor y verdad para quien guarda su alianza». En el salmo 85, 11: «Amor y Verdad se han dado cita; justicia y Paz se abrazan». O también en el salmo 57, 11: «Porque tu amor es grande hasta los cielos, tu verdad,

hasta las nubes». Es sabida la densidad de significaciones que poseen en san Juan los términos «verdad» y «conocimiento». La Biblia de Jerusalén trata de expresarlas en sus notas con los débiles términos de los que disponemos hoy. Respecto de 1 Jn 3, 19, el padre Braun explica: «En el Antiguo Testamento, la "verdad" (opuesta a la injusticia, al mal) designa a menudo la rectitud de la vida moral, en acuerdo con la voluntad divina (fidelidad a Dios). Este sentido se repite en san Juan. Según el doble mandamiento de la fe y del amor, son "de la verdad" los que creen y los que aman; "caminan (viven) en la verdad", "hacen la verdad" (opuesto a "hacer el mal")». A propósito de Jn 10, 14, el padre Mollat señala: «En la Biblia, el "conocimiento" procede, no de una acción puramente intelectual, sino de una "experiencia", de una presencia...; se despliega necesariamente en amor».

A diferencia de la duda metódica de Descartes, que conserva únicamente la idea clara, esta significación procede de una experiencia concreta y global: una persona se compromete en ella con todo lo que es cara a cara con otra persona, en particular el hombre en relación con Dios. Se podría expresar el contenido de esta verdad con la ayuda de la definición clásica: «Adequatio rei et intellectus», pero dándole una interpretación nueva. La «res» no es la cosa material en la que se piensa, sino la realidad, sobre todo, personal (Dios o el prójimo), que se manifiesta y se revela en su naturaleza y en su misterio, como luz, bondad, belleza, energía, vida, etc. El «intellectus» no es la razón abstracta, sino la inteligencia unida a la voluntad, al amor y al deseo para formarlos y dirigirlos, asociada a la sensibilidad y a la imaginación para rectificarlas y regirlas. Una inteligencia así es activa, pues hace actuar en la verdad; en este sentido se puede hablar de hacer la verdad. Es benevolente y, por el amor recto, suscita un acuerdo profundo entre las facultades y las personas. Es penetrante, conforme a la definición etimológica que da santo Tomás de «intellectus» (II-II, q. 8, a. 1) como un poder de «intus-legere», de penetrar a través de las manifestaciones exteriores, palabras, gestos, expresiones de un texto, hasta la interioridad de una persona, de un pensamiento, de una vida, para comprenderlos. Esta inteligencia, que procede de una experiencia activa y de un contacto profundo, nos proporciona un conocimiento único, que es de tipo global, sintético, concreto, ante todo intuitivo; es muy seguro en sus juicios, pues procede por la connaturalidad adquirida con la ayuda del amor y de la acción verdadera. Forma y desarrolla el gusto por la verdad y por el bien y recibe el nombre de sabiduría. Por otro lado, alcanza su plenitud mediante el don de sabiduría, que perfecciona la caridad, y por el don de inteligencia, que perfecciona

la fe. La teología, al menos en los Padres y en los grandes escolásticos, es obra de esa sabiduría. Es a la vez práctica y contemplativa. Es la que san Pablo pide para los cristianos: «Para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo... os conceda el espíritu de sabiduría y de revelación para conocerle perfectamente; iluminando los ojos de vuestro corazón para que conozcáis cuál es la esperanza a que habéis sido llamados por él» (Ef 1, 17-18). Tal es el género de conocimiento y de verdad que conviene a los que quieren vivir «según el Espíritu».

Señalemos, por último, que la «adaequatio» que se establece por este género de conocimiento no es en modo alguno estática y rígida. Por el contrario, designa una línea de progreso continuo: cuanto más se conoce, más se tiene el deseo o el gusto de conocer. La «adaequatio» dirige, pues, todo el movimiento del conocimiento amoroso.

Como se ve, mucho hemos de hacer para volver a encontrar todas las riquezas de la verdad y reintegrarlas en la teología moral. Algunos novelistas nos pueden ayudar; por ejemplo, Bernanos, cuando ve en la mentira la voluntad misma de mentir que se lee, por un instante, en la mirada de un hombre. El amor por la verdad o por la mentira es un sentimiento primitivo de la persona que afectará a sus acciones de un modo decisivo, haciéndolas plenas o huecas. De este modo, se dice del malvado en el salmo 52, 5: «Prefieres el mal al bien, la mentira a la justicia». También los disidentes rusos con su exhortación a no mentir jamás, nos advierten de la importancia de la cuestión, de la gravedad de la mentira cuando ésta nos introduce en un sistema donde las palabras y los discursos solamente son instrumentos ideológicos puestos al servicio de una política. De esta forma, la cuestión de la verdad nos lleva al corazón de la actualidad de nuestro mundo, tanto del Este como del Oeste.

El amor a la «verdad plena», como dice san Juan, la búsqueda de la sabiduría es, pues, esencial para la teología moral. Se podría definir la tarea del moralista como una investigación de la «verdad toda entera» con el fin de que ella llegue a ser la luz de todos nuestros actos. Es, en suma, la dimensión contemplativa la que es preciso devolver a la teología moral, que ha llegado a ser profundamente voluntarista en el curso de los últimos siglos.

7. La cuestión de la justicia

La cuestión de la justicia es muy amplia. Aquí nos limitaremos a echar una ojeada rápida sobre este dominio para esbozar sus relaciones con la teología moral.

Sin duda, no se puede reprochar a los moralistas de los últimos siglos no haber concedido a la justicia un lugar importante. Basta con consultar el índice de los manuales de moral para comprobar que todos ellos consagran muchas páginas al tratamiento de la justicia. Vittrant, por ejemplo, que concede 25 números a las virtudes teologales en su *Teología Moral,* dedica 306 a la virtud de la justicia. Si hubiera un reproche que hacer a estos moralistas, sería, más bien, el haber hinchado el estudio de la justicia y haberse entregado así a una concepción demasiado jurídica de la moral.

Con todo, es preciso rendir homenaje a los grandes teólogos españoles del siglo XVI, como Vitoria, por sus estudios sobre la justicia, que fundaron el derecho internacional moderno. Pero sus profundas visiones apenas se encuentran en los manuales posteriores, cuyas pretensiones son más modestas. Estos manuales se limitan al examen de los casos de conciencia; se interesan, ante todo, por la justicia conmutativa, que regula las relaciones entre los individuos e impone obligaciones estrictas. Descuidan la justicia general, que se refiere a las relaciones en la sociedad, y esto ocurría en la misma época en que los filósofos elaboraban nuevas estructuras para los estados.

En el momento actual, los cristianos están redescubriendo las dimensiones sociales y políticas del obrar cristiano, a la luz de las encíclicas desde León XIII hasta Juan Pablo II, o bajo la presión de circunstancias nuevas y urgentes, como en el caso de la teología de la liberación. En esta investigación puede ser esclarecedor estudiar a los teólogos que vivieron en la expansión del mundo moderno, al igual que a sus fuentes de la Edad Media, cuyos puntos de vista sobre la justicia son con frecuencia más amplios y ricos de lo que se podría esperar.

Las variaciones del concepto de justicia

Si queremos remontarnos hasta los orígenes de la enseñanza cristiana sobre la justicia, hasta la propia Escritura, es indispensable que tengamos en cuenta las variaciones profundas en la concepción de esta virtud que se han producido a lo largo de las distintas épocas. La noción de justicia ha conocido modificaciones de sentido tan sutiles que ningún diccionario puede dar cuenta de ellas: los cambios se han operado detrás de las palabras y de las definiciones. Indicaremos brevemente las principales etapas de esta evolución.

1. *La justicia en la Escritura*

En la Escritura, la justicia no tiene el sentido impersonal, jurídico y legalista que acostumbramos a atribuirle. La justicia se sitúa en el seno de las relaciones directas, mediante la palabra y la acción, de Dios con su pueblo o con cada creyente. Designa la rectitud de estas relaciones en conformidad con la Alianza y con la Ley. Se coloca a la misma profundidad que el amor, pues, en su origen, la Ley pone los dos primeros mandamientos del amor a Dios y al prójimo. La justicia forma con el amor una única realidad: significa la rectitud en el amor, mientras que éste indica, ante todo, la espontaneidad profunda que nos lleva hacia otro. Entendida de esta forma, la justicia constituye la calidad moral suprema en la Escritura, como es la sabiduría para los griegos. Es digna de amor y merece ser cantada largamente, como en el salmo 119.

Sería, pues, un grave menosprecio acusar, por ejemplo, a san Mateo de legalismo cuando expone la nueva justicia en el Sermón de la Montaña y afirma que ni una sola iota de la Ley pasará, que debe observarse hasta el precepto más pequeño. La justicia no consiste aquí en la observancia de una ley exterior obligatoria, sino que expresa el movimiento y la exigencia interna del amor que procede del corazón. Las palabras que siguen van a precisar este amor: se caracteriza por una sobreabundancia en el don y en el perdón, imitando la generosidad del Padre. No se debe aislar la expresión sobre la iota de su contexto: manifiesta, a su manera, la perfección hacia la que tiende el amor evangélico. Esa ha de ser la justicia de los discípulos de Jesús: una justicia de corazón sobreabundante, que gusta cumplir la voluntad del Padre hasta el más mínimo detalle.

Tal era también la justicia que alegraba a Isaías: «Con gozo me gozaré en Yahveh..., porque me ha revestido con ropas de salvación, en manto de justicia me ha envuelto como el esposo se pone una diadema... Porque, como una tierra hace germinar sus plantas..., así el Señor Yahveh hace germinar la justicia y la alabanza en presencia de todas las naciones» (Is 61, 10-11).

2. *La justicia en santo Tomás de Aquino*

El siglo XIII marca una etapa importante en la evolución de la concepción de la justicia gracias a una reanudación, a nivel teológico, del debate entre Platón y Aristóteles.

Platón había definido la justicia en el libro IX de las *Leyes,* a partir de la justicia interior, como la armonía entre las facultades del hombre: la razón, el apetito irascible y el apetito concupiscible perfeccionados por la prudencia, la fortaleza y la templanza. La había extendido después a la sociedad, como una armonía entre las clases correspondientes: los magistrados, los guerreros y los agricultores.

San Agustín siguió la misma línea, pero la introdujo en la perspectiva más religiosa y más dramática que le proporcionaba la Escritura, en especial el Génesis y san Pablo. Considera a la justicia como una armonía activa en la que la sumisión de la parte racional del hombre a Dios condiciona su dominio sobre la sensibilidad. Esta justicia personal se pierde por el pecado cometido por la atracción de los bienes exteriores; se recobra por la atracción de la gracia y el retorno a Dios en la interioridad (cf. *De Civitate Dei,* 1. XIII). A pesar de las diferencias, para Platón y para san Agustín, la justicia primera y principal es interior.

Para Aristóteles, por el contrario, el dominio propio de la justicia está formado por las relaciones con los otros hombres en el seno de la sociedad. La justicia es, ante todo, política; es, pues, exterior al hombre por su objeto. Sólo por extensión y analogía se podrá hablar de una justicia entre las partes del hombre *(Ética a Nicómaco,* 1. V, 1138 b 5).

Santo Tomás asumió la concepción aristotélica de la justicia: la justicia propiamente dicha implica la relación con los otros hombres y queda determinada según la regla de la igualdad. El derecho será su medida objetiva. Sin duda, se podrá hablar de justicia para indicar el dominio de la razón sobre lo irascible y lo concupiscible, pero esto será en un sentido derivado y metafórico (II-II, q. 58, a. 2). Es igualmente en un sentido metafórico en el que san Pablo emplea el término de justicia para designar la justificación por la fe que restablece la armonía entre las partes del alma *(ib,* ad 1 m).

Evidentemente, santo Tomás no quiere abandonar nada de la doctrina paulina y agustiniana sobre la justicia. Sin embargo, es preciso que el pensamiento teológico realice un giro importante: de ahora en adelante, la justicia designará de suyo la virtud que regula las relaciones con los otros hombres en el seno de la sociedad. Emparejada a las virtudes morales, se distinguirá con nitidez de las virtudes teologales, que llevan a cabo la justificación. Teniendo directamente por objeto el derecho, confirma su dimensión jurídica. Para ser imparcial deberá hacer abstracción de las personas y llegará a ser inevitablemente más fría por su afán de objetividad.

Sin embargo, para todos estos autores, desde la Antigüedad hasta el siglo XIII, la justicia es propiamente una virtud, es decir, una cualidad del alma o, como dice Cicerón, una voluntad constante que nos inclina a dar a cada uno lo que es debido. Por consiguiente, la justicia es una inclinación a dar a otro de buen grado; se inserta en la inclinación natural del hombre a vivir en sociedad, la desarrolla y la actualiza. Va en el mismo sentido que la amistad, que es el fin superior de las leyes, según Aristóteles, y en la moral cristiana será coronada por la caridad. La justicia, tal como la expone santo Tomás, es un paso necesario en la línea de la caridad, pero no está ya tan próxima a ella como lo estaba la justicia según san Agustín. Al hacerse jurídica y más exterior, la justicia pierde una parte de su carácter personal.

3. *La justicia moderna y el derecho subjetivo*

La época moderna se caracteriza por la concepción subjetiva del derecho, tal como el nominalismo la formó en el siglo XIV. A partir de entonces, el derecho no va ya a designar lo que reconozco como debido a otro, sino aquello a lo que yo tengo derecho, como sujeto, frente a los otros y a la sociedad. El derecho cambia de poseedor: se convierte en mi derecho antes que en el derecho del otro. La profunda orientación de la justicia se invierte: no va ya de mí hacia los otros, sino de los otros hacia mí. La justicia no implica ya una cualidad del alma ni una inclinación hacia otro; se concentra en la reivindicación de un derecho exterior. En este sentido consiste en tomar antes que en dar.

El cambio se hace mayor por una nueva concepción de las relaciones del hombre con la sociedad. Ésta deja de fundarse en una inclinación natural del hombre, para convertirse en una creación artificial, organizada para satisfacer las necesidades de los hombres imponiéndoles no destruirse entre sí por sus rivalidades.

Dentro de este contexto la justicia va a endurecerse y asumir dos caras opuestas: por un lado, la reivindicación de los derechos subjetivos; por otro, la presión de la sociedad ejercida en nombre de la ley con la fuerza de la obligación y la amenaza de la constricción, que con facilidad será sentida por los sujetos como una opresión.

En estas condiciones las relaciones entre la justicia y la caridad van a deteriorarse y a plantear serios problemas. Puesto que sus movimientos han llegado a ser contrarios, como lo es reclamar y dar, estas dos virtudes no pueden ya compaginarse ni colaborar conve-

nientemente. Poseyendo las exigencias más fuertes e inmediatas, la justicia sólo dejará a la caridad los restos: una generosidad de crecimiento que se puede libremente añadir a los deberes de la justicia, en la medida en que las leyes todavía lo permitan. Como consecuencia, todos los términos cristianos de ese orden, como caridad, bondad, misericordia, beneficencia, limosna, van a ser profundamente desvalorizados. Es un gran mérito de la encíclica *Dives in misericordia* haber intentado reconciliar la justicia con la misericordia, al mostrar que sin la misericordia atenta a las personas concretas, la justicia engendra inevitablemente la injusticia, tanto en el plano social como en el personal.

Para devolver a la justicia el lugar que le corresponde en teología moral, para restablecer los lazos entre ésta y la Escritura, o, simplemente, para comprender correctamente el Evangelio, es indispensable tener en cuenta esta evolución del sentido de la justicia en la época moderna.

4. *Las fuentes de la justicia*

Queda un problema de fondo en las relaciones entre la teología moral y la justicia. Es cierto que la moral debe salir del individualismo en el que se ha aislado y volver a dar valor a su dimensión política y social. La presión de los acontecimientos y la apertura del pensamiento moderno de los últimos años la empujan a ello cada vez más. Pero todavía no se ha encontrado el equilibrio en este dominio.

En la crisis y agitación actual, en medio de las interrogaciones de la teología sobre lo político y lo social, se perfila una cuestión fundamental: ¿cuál es el centro y cuál es la fuente primera de la justicia? La cuestión es importante. En efecto, si el punto de partida de la justicia reside en la sociedad política, entonces la moral y la misma teología corren el riesgo de ser sometidas a los imperativos de ese orden que vengan del Estado, de grupos o de partidos, y convertirse en los instrumentos de una política o de una ideología. No obstante, no se puede negar que lo político y lo social tengan su autonomía propia, que es preciso salvaguardar y promover.

Por nuestra parte, distinguiremos tres fuentes coordinadas de la justicia:

1. La fuente suprema de la justicia reside en Dios, que ha creado el universo y lo gobierna, que ha redimido al hombre en Jesucristo. Éste es el único justo, el único capaz de restituir al hombre la

justicia y el amor, primero, en sus relaciones con Dios, después, en sus relaciones con los otros hombres, con la sociedad y con la creación. Éste es el centro, el fuego divino de la justicia, del que habla la Escritura y del que procede la teología.

2. La segunda fuente de la justicia está en el «corazón» del hombre donde es recibida la justicia de Dios, como un germen en la tierra; es de la voluntad del hombre de donde proceden los sentimientos y las acciones que le hacen puro o impuro, justo o injusto, en conformidad con los preceptos divinos. Es en este nivel personal donde se forma la justicia como una cualidad del alma, como una virtud.

3. La tercera fuente de la justicia tiene su lugar en la sociedad civil. Se expresa en las leyes y en el Derecho. Pertenece a todos, depende de todos; pero habitualmente se concentra en las manos de los que han recibido el poder de gobernar y de hacer las leyes, a los que compete establecer las relaciones, tan justas como sea posible, entre los individuos y las comunidades particulares, y, por último, en el plano internacional.

A la mirada del teólogo, estas tres fuentes se reúnen y se compenetran. La reivindicación actual del respeto a los derechos del hombre, frente a los Estados y a los gobiernos, procede de la primacía de la persona y de la conciencia humana, de la prioridad de la ética sobre lo social y lo político. Pero para el teólogo, la ética misma reposa en la relación con Dios como fin último del hombre. La justicia ética hunde sus raíces en la justicia teológica.

8. La cuestión del pecado

La cuestión del pecado ha ocupado siempre mucho a los moralistas cristianos. Los manuales de los últimos siglos le otorgaron tanta más atención en la medida en que su intención principal era, siguiendo las indicaciones del Concilio de Trento, proporcionar a los sacerdotes la ciencia necesaria para la administración del sacramento de la Penitencia. Los pecados serán, pues, materia privilegiada de estos libros de moral. Se comprende ahora la introducción del estudio del pecado entre los cuatro tratados de la moral fundamental, en lugar del tratado de las virtudes. Esta atención particular a los pecados ha dado un sesgo negativo a la doctrina de los manuales, que se ha podido calificar de moral de los pecados o de las prohibiciones.

En estos últimos años, la crítica, especialmente en nombre de la psicología, ha atacado vivamente esta moral. Ciertamente una mo-

ral así puede favorecer los escrúpulos y la formación de una personalidad mórbida por el temor del pecado que mantiene. Por reacción, se ha querido construir una «moral sin pecado» y desechar el término «pecado» del vocabulario de la moral. Se ha criticado ampliamente el sacramento de la Penitencia, incluso ha sido abandonado. Pero cuando miramos a nuestro alrededor no parece que la realidad del pecado haya disminuido sensiblemente en el mundo, que haya menos injusticias, guerras, violencias, robos, fraudes, etc. En suma, cualquiera que sea el vocabulario empleado, ¿no constituyen los pecados el grueso de las noticias de nuestros periódicos? Si se creyó, en el siglo pasado, que el fondo del hombre era bueno, que el progreso de las ciencias humanas permitiría resolver poco a poco los problemas morales, hoy se está más bien inclinado a pensar, después del fracaso del cientificismo, que nadie escapa al sentimiento, de culpabilidad. El pecado sigue siendo una realidad cotidiana para los individuos y para las sociedades. Por consiguiente, los moralistas han de ocuparse de él seriamente. Sin embargo, esto es distinto a hacer de los pecados la materia principal de la moral y poner sobre ellos el mayor énfasis en la enseñanza.

Es innegable que el Evangelio otorga un gran espacio al pecado. La vida de Cristo es descrita en él como una lucha contra el pecado y sus consecuencias, el sufrimiento y la muerte. ¿Acaso el nombre de Jesús no significa «el que salvará a su pueblo de los pecados»? (Mt 1, 21). Particularmente en la pasión, Cristo aparece, a los ojos de los primeros cristianos, como el atleta que ha vencido el mal y acabado con el pecado, después de haberle dejado ejercer toda su violencia contra su persona. No obstante, no es nunca el pecado, sino siempre la gracia, el anuncio de la misericordia de Dios, lo que ocupa el puesto central. El Evangelio es la buena nueva de la victoria de la gracia sobre el pecado en Jesús y en todos los que creen en Él por el poder del Espíritu. En oposición a las interpretaciones pesimistas de los siglos XVI y XVII, san Pablo, en la epístola a los Romanos, por ejemplo, no habla del pecado original en Adán más que para subrayar la salvación que Jesús otorga a todos los hombres. Por sus mismas dimensiones, el pecado manifiesta la sobreabundancia de la gracia. Por otra parte, cuanto más se acrecienta la gracia, tanto más se hace visible el pecado hasta sus raíces. El teólogo que otorga al pecado más atención que a la gracia se parece a un hombre que desechara la luz para encaminarse más derecho a las tinieblas. La moral cristiana debe, por tanto, tener el afán de manifestar el predominio de la gracia sobre el pecado, poniendo de relieve la obra del Espíritu Santo en la vida de los creyentes.

Ha de precisarse también la manera de abordar el pecado, pues presenta múltiples caras. La casuística ha estudiado, sobre todo, los pecados como actos singulares, que se diversifican por su relación con los diferentes mandamientos y según su grado de gravedad, venial o mortal. Este modo de proceder, determinado por la materia del acto asociada a una ley exterior, ha dejado demasiado en la sombra otra dimensión del pecado indicada por el Evangelio: la unidad que posee a causa de su enraizamiento en la persona humana. Detrás de los pecados está el pecado. Así san Juan prefiere hablar antes que de remisión de los pecados», de Cristo que viene a «quitar el pecado del mundo» (Jn 1, 29). Más allá de los actos singulares, nos indica la realidad misteriosa que los engendra: el rechazo de la luz, la mentira, la envidia, la sumisión a Satanás.

San Mateo también nos invita a mirar más en profundidad en el corazón del hombre, para distinguir en él el núcleo central del pecado: «Lo que sale de la boca viene de dentro del corazón, y eso es lo que contamina al hombre. Porque del corazón salen las intenciones malas, los asesinatos, los adulterios, las fornicaciones, los robos, los falsos testimonios, las injurias. Esto es lo que contamina al hombre» (Mt 15, 1820). Es, en efecto, en el «corazón» del hombre, en su libertad personal, donde se conciben los pecados, donde se forma la «impureza».

La reflexión cristiana se esfuerza en penetrar en estas zonas secretas de donde proceden el bien y el mal. Siguiendo a san Agustín, se puede colocar al comienzo la elección entre dos amores que forman dos libertades: una libertad abierta y generosa, de acuerdo con el amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo, hasta el olvido de sí; y una libertad cerrada y replegada sobre sí, según el amor a uno mismo por encima de todo hasta el desprecio de Dios y del prójimo. La raíz del pecado estriba en ese cerrarse sobre sí mismo que es el amor propio, en el sentido en que los espirituales lo entienden. Este amor no permanece necesariamente recogido en uno mismo. Puede mostrarse muy activo y salir a la conquista del universo. Pero, finalmente, reduce todo a uno mismo, tiene por meta suprema la dominación sobre todo y la utilización de todas las cosas para uno mismo. A diferencia de la caridad, busca siempre su interés, su placer, su exaltación. El amor propio es egocéntrico hasta en sus generosidades aparentes. De él Pascal podía decir: «El yo es odioso». De esta forma el pecado principal se sostiene en la elección primitiva entre abrirse o cerrarse, entre el amor a Dios y el amor a sí mismo por encima de todo.

No obstante, en moral es necesario distinguir dos formas de amor a sí mismo: el amor natural a sí mismo y el amor propio. En

el fondo de todo hombre existe un amor natural y espontáneo a sí, que es bueno como todas las obras de Dios (Génesis). Está incluso en el origen del amor al prójimo, según el mandamiento de amar a éste «como a nosotros mismos». Este amor espontáneo se expresa por el pronombre «yo», que empleamos para conjugar todos los verbos y para designar nuestras acciones más personales: yo amo, yo creo, yo espero, yo quiero, etc. Para santo Tomás, este amor natural a sí mismo es el fundamento de la amistad y de la caridad.

Por desgracia, este amor primitivo no subsiste nunca en nosotros en su pureza original. Desde su primera aparición, está como dividido por una mirada sobre sí mismo que engendra casi inevitablemente el amor propio. Se podría expresar esto diciendo que el «yo» primitivo, por un movimiento cuasi inmediato y muy secreto, se desdobla en un «mi yo» que constituye el amor interesado de sí. Esta sutil replicación nos aísla de los otros hombres y nos inclina al mismo tiempo a afirmarnos delante de ellos. Esta es la raíz del orgullo.

El paso del «yo» al «mi yo», del amor a sí mismo al amor propio, es tan rápido que precede a nuestra reflexión, tan sutil que a menudo se nos escapa. Los lazos que crea son tan íntimos que no podemos liberarnos de ellos sin pasar por una verdadera muerte de nosotros mismos. Es la renuncia a sí mismo, a la propia vida, de la que habla el Evangelio. Se podría decir que el amor propio es el más natural de los parásitos, pues se alimenta del amor espontáneo donde brilla el reflejo de Dios. Pero al volverse hacia el «mi yo», lo vacía de su subsistencia y lo corrompe. Tal fue el deseo de «hacerse como dioses» que perdió a Adán y a Eva, según el relato del Génesis. Ésta es la voluntad de poder, de la que Nietzsche se proclamó el profeta, como también el egotismo viril descrito por Montherlant en *Piedad para las mujeres.* Cualesquiera que sean las formas usadas para efectuar el tránsito, el amor propio termina siempre en la exaltación de sí, la cual, por otra parte, puede perfectamente llevar a la destrucción propia como reivindicación del poder de disponer de sí.

El amor propio puede también viciar y deformar las respuestas a todas las cuestiones examinadas. «Yo amo» se convierte en secreto en «yo me amo», o incluso en «me gusta que se me ame», ya se trate de Dios o del prójimo. «Deseo la felicidad» se transforma en: «deseo mi felicidad» o, si se puede hablar así, «yo me deseo mi felicidad». «Busco la verdad» se hace: «yo busco mi verdad, la que me conviene», o bien, «yo me hago mi verdad». «Quiero la justicia» significa: «quiero mi justicia, mi derecho», o: «que se me haga justicia». Las distinciones son muy sutiles, pues al amor propio le gusta emplear las pa-

labras del amor para adquirir sus apariencias. Sólo los actos permitirán al observador atento discernir entre ellos.

La obra maestra del amor propio consistirá en vestirse con los hábitos de la justicia y de la religión, y apoderarse de las obras de los mejores para desviarlas de Dios y ponerlas al servicio de su propia gloria y enaltecimiento a los ojos de los hombres. Así obraban los fariseos tan vivamente atacados por Jesús. Es el pecado más grave, que parece querer engañar a Dios mismo y que se nutre de sus dones. Por ello, Jesús opone a estos pretendidos «justos» los pecadores públicos, las prostitutas y los publicanos: penetrados de la conciencia de su pecado, ellos, al menos, no pensaban glorificarse interiormente ni delante de Dios ni delante de los hombres.

Sólo la verdad de la humildad, que obra por la renuncia hasta el «desprecio de sí mismo», hasta «odiar su alma» (Lc 14, 26), puede liberar al hombre del amor propio y restablecer la pureza del amor natural a sí mismo que culmina en la caridad.

Es importante distinguir el amor natural de sí mismo del amor propio para interpretar correctamente los libros de espiritualidad, y hasta el propio Evangelio, cuando hablan de una «muerte de sí mismo». Partiendo de la experiencia moral, estos autores se han visto obligados a emplear expresiones fuertes, incluso brutales, para alcanzar y romper las resistencias del amor propio. Utilizan un lenguaje combativo. Pero en el lenguaje y en la perspectiva más ontológica de la teología, como en santo Tomás, la «muerte de sí mismo» no significa nunca la destrucción del «yo» primitivo, del amor natural de sí que Dios creó en nosotros. Por el contrario, al romper el «mi yo», la renuncia libera al «yo» de su ganga parasitaria y lo abre a la germinación del amor verdadero.

Este es el pecado del que se debe ocupar ante todo la teología moral: el pecado interior, que es como el padre de la muchedumbre de nuestros pecados y que llega incluso en ocasiones hasta corromper nuestras mejores acciones.

Conclusión

Hemos recorrido algunas de las cuestiones que son competencia de la teología moral. Hay muchas otras. Algunos se asombrarán, por ejemplo, de que no hayamos mencionado el problema de la sexualidad, en el cual los moralistas tienen la costumbre de detenerse. De hecho, el sexto mandamiento no es más que un dominio particular del obrar humano, que conviene relacionar especialmente con la

cuestión del amor. Por nuestra parte, sólo pretendíamos dar una visión de conjunto de la materia moral a partir de cuestiones de alcance general, y ampliar así nuestra mirada que, con frecuencia, está demasiado limitada por el predominio de las obligaciones.

Podemos ahora reunir todas nuestras cuestiones en una definición global de la teología moral: *La teología moral es la parte de la sabiduría teológica que estudia las acciones humanas, para ordenarlas a la visión amorosa de Dios, como felicidad verdadera y plena, y al fin último del hombre, bajo la moción de las virtudes teologales y morales, en particular de la caridad y de la justicia, con los dones del Espíritu Santo, a través de las experiencias de la condición humana, como el sufrimiento y el pecado, con la ayuda de las leyes morales y los mandamientos que nos indican los caminos de Dios.*

Primera parte

UNA MORAL HUMANA Y CRISTIANA

Capítulo III

EL CARÁCTER HUMANO DE LA TEOLOGÍA MORAL

Después de haber definido la teología moral, conviene determinar con más precisión su materia, así como sus relaciones con las otras ciencias y con las técnicas que se ocupan asimismo de los actos humanos.

Por consiguiente, la cuestión será: ¿Cómo aborda la moral el acto humano y se distingue de las ciencias humanas, de las artes y de la técnica, y, en consecuencia, sobre qué base puede colaborar con ellas? Con esta comparación quedará mejor resaltado el carácter propiamente humano de la teología-moral.

1. La teología moral tiene por materia todos los actos humanos en la medida en que son voluntarios

Todos los moralistas están de acuerdo en afirmar que los actos humanos, surgidos de la voluntad libre del hombre, constituyen la materia de la teología moral. Sin embargo, cuando se mira esta afirmación de cerca, se observa que el campo cubierto por las morales de la obligación está lejos de ser tan amplio como se dice. En realidad, estas morales cortan en dos el dominio de los actos humanos: están, por un lado, los actos que caen bajo la ley y, por otro, los que pertenecen a la libertad. Únicamente los primeros forman parte verdaderamente de la materia moral y reclaman la consideración del moralista.

Esta división raramente señalada, pero constantemente aplicada, tiene serias consecuencias: de hecho, descarta de la moral las acciones más interesantes y ricas, en las que el hombre se compromete más personalmente. Tales son, por ejemplo, la elección de una vo-

cación, la realización de un proyecto de vida, la búsqueda de la perfección, en suma, todas las acciones que participan del aliento de la libertad y del amor y que contribuyen a la creación, en el plano espiritual y humano, de las obras más fecundas. De esta forma, el dominio de la moral queda limitado y empobrecido por su concentración sobre las obligaciones legales.

Por nuestra parte, siguiendo a santo Tomás, estimamos que los actos humanos pertenecen a la moral precisamente porque son voluntarios y libres, incluso fuera de toda obligación. Concedemos incluso una prioridad a los actos más libres, que buscan más directamente la perfección del obrar, pues ellos son los actos a los cuales está ordenada la misma ley como a su fin y obra acabada.

Hay aquí, como se puede ver, una diferencia de perspectiva muy importante que es preciso tener en cuenta cuando se quiere describir el dominio de la moral y compararlo con el de las otras ciencias que se ocupan de las acciones humanas.

Haciendo esto, no nos facilitamos la tarea. No podemos contentarnos con decir que la moral se distingue de las demás ciencias porque se ocupa de las acciones humanas que están sometidas a la obligación, al imperativo legal, con exclusión de las otras. La división de los dominios no puede ser material; ha de encontrarse una distinción formal que los distinga y que permita, después, mostrar cómo la moral y las ciencias pueden colaborar para esclarecer y dirigir el obrar humano.

2. La distinción entre la moral y las ciencias humanas

Acabamos de plantear el problema: Si la teología moral tiene por materia todos los actos humanos, ¿cómo distinguirla de las ciencias que se ocupan de la misma materia?

La respuesta clásica, ya formulada por Aristóteles, es la siguiente: las ciencias, en general, tienen como fin directo la aprehensión de la verdad, el saber, el progreso del conocimiento; son teóricas. La moral también proporciona un conocimiento, sin duda, pero práctico; su fin es producir una obra, la acción humana. Es directiva o normativa.

Esta distinción sigue siendo perfectamente válida; pero preferimos encarar el problema de un modo un poco diferente. El desarrollo extraordinario que han conocido en nuestros días las ciencias y las técnicas ha modificado la idea misma de la ciencia. Las ciencias positivas se han convertido, a los ojos de muchos, en el modelo del conocimiento en general, y las técnicas que engendran parece que de-

ben imponerse en todo el dominio práctico. También es necesario para nosotros, con el fin de evitar confusiones lamentables, distinguir claramente cuáles son los tipos de conocimiento que nos procuran la moral y las ciencias positivas. Para conseguirlo, nos remontaremos hasta el método que caracteriza y determina estas dos especies de saber. Expondremos, en primer lugar, cuál es el método propio de la moral en su consideración de los actos humanos; veremos, después, cuál es el método de las ciencias positivas y su relación con el conocimiento moral; distinguiremos, por último, la moral de la técnica.

A. *El conocimiento moral*

Describir el conocimiento moral, cómo se forma y cómo actúa es una de las tareas más difíciles. Citemos aquí el testimonio de Newman: «Es muy cierto que cuanto más largamente se haya perseverado en la práctica de la virtud, menos se será capaz de recordar verdaderamente cómo se comenzó. El que hace de ella la esencia de su vida..., quizás sea el último en poder darse cuenta exacta de las verdaderas razones que son, en el fondo de él y en estado latente, las causas reales de las que dependen sus prácticas y opiniones personales... Y es que al vivir su fe completamente, es el último en vigilar y analizar las operaciones interiores de donde deriva su propia actividad». Y más adelante: «De todos los dones que *se* pueden tener, el más elevado, el don superior, si se puede decir así, es poseer un conocimiento intuitivo de la belleza en el arte y de la fuerza productora en la acción. Saber por instinto lo que es bello, saber por instinto lo que producirá un efecto útil, y eso sin tener que perderse en los razonamientos ni en las investigaciones, tal es la más alta de las capacidades intelectuales. Incluso en esto mismo consiste el genio... Aquellos que, de la misma manera, penetran por intuición en el corazón de la verdad moral, en la medida en que poseen esta visión instintiva, adquieren así, en la parte espiritual de su naturaleza, esta misma perfección especial a la cual se le debe atribuir un precio tan grande» [1].

La cita es un poco larga, pero es rica y esclarecedora para nosotros en muchos aspectos. El conocimiento moral nos sitúa ante una paradoja: cuanto más lo vivamos, cuanto más poderoso sea en nosotros, más nos cuesta expresarlo con palabras, exponerlo y defenderlo delante de los otros. Para comprobarlo, basta con preguntarse

1. Sermón *De l'influence personelle comme moyen de diffusion de la Vérité,* en «Le Chretien», t. II, París 1905, pp. 237-239.

sobre las elecciones más difíciles en la vida: ¿Por qué se han elegido esposos que se aman profundamente? ¿Cuál es la razón determinante de una conversión como la de san Agustín y la de Newman? ¿Cuál es el móvil profundo de una vocación? Lo que ocurre en estas elecciones de grandes consecuencias, pasa también en pequeño en nuestras elecciones morales cotidianas. Tenemos plena conciencia de que nos comprometemos personalmente, pero tan pronto como queremos expresar los móviles que nos han inspirado, comprobamos que la materia se nos escapa. Tenemos que esforzarnos para reflexionar, tener incluso algo de suerte, y el resultado siempre será imperfecto.

Ésta es, pues, nuestra tarea y su dificultad. Si la moral es la ciencia que estudia el acto humano desde el punto de vista del hombre como dueño de sus actos, el nudo de la cuestión moral y el principio de su método residirán precisamente en el conocimiento que se tenga de la fuente de los actos humanos que los forma, los trae a la existencia y preside su desarrollo en unión con el querer. Para conseguirlo, el moralista deberá someterse a una paciente reflexión sobre el obrar humano, tomarlo tal y como aparece en primer lugar a la mirada, para remontarse después a su origen interior, hasta su causa en la conciencia y en la voluntad personal. Es a partir de este punto central cuando el acto humano revela todas sus dimensiones, con los elementos que lo componen y en el orden que conviene.

Una investigación de este tipo se amolda perfectamente al principio socrático: «Conócete a ti mismo». Remontarse, mediante la reflexión, hasta las causas del obrar conduce finalmente a la cuestión sobre nosotros mismos: «¿Quién soy yo, yo que he hecho esto? ¿Qué es lo que me ha empujado en el fondo de mí?». Así san Pablo se preguntaba: «Realmente mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco» (Rom 7, 15). Ésta es la cuestión moral primordial.

He aquí, por consiguiente, cómo podríamos describir el desarrollo del conocimiento moral, partiendo del nivel superior del que surge como una fuente de luz y de acción.

1. *El conocimiento «fontal» o causal*

En el origen de la acción, en el momento de su concepción y de su producción, se sitúa un conocimiento de un tipo único: él es la fuente de la acción; por esta razón lo llamamos conocimiento «fontal». A causa de su riqueza, este conocimiento no puede ser descrito enteramente. Consiste en una percepción directa, intuitiva, íntima,

global, a menudo instantánea, dinámica, de todos los elementos de la acción en la nueva composición que realiza, a partir de su causa que somos nosotros. Este conocimiento es una aprehensión de sí y del prójimo, del acto y de su objeto, en una asociación renovada en la que está en juego la cuestión de lo verdadero, del bien, de la felicidad, de la calidad moral. Es a la vez luz e impulso, pero contiene asimismo oscuridad y resistencias. Es tan profundo que escapa, por una parte, a la conciencia clara y se podría estar tentado de situarlo en el inconsciente, pero, más bien, habría que llamarlo supraconciencia, ya que forma la conciencia en su origen.

Por lo general, el conocimiento «fontal» viene preparado por una investigación y una deliberación más o menos largas, como ocurre en el caso de una decisión difícil e importante. Sin embargo, sobrepasa los resultados de esta inquisición gracias a una percepción y una recomposición que producen el compromiso activo y personal.

Para discernir lo que puede ser un conocimiento semejante, nos podemos ayudar con el ejemplo de la predicación, que asocia el arte de la oratoria con el compromiso moral. Se cuenta que el padre Lacordaire no podía escribir sus sermones por adelantado. Los preparaba ante todo meditando sobre el tema. En el contacto directo con sus oyentes, brotaban y se ordenaban en él las palabras que había de decir y que se podían después poner por escrito. He aquí al verdadero orador, he aquí el conocimiento «fontal» en el acto de la predicación, aquel que brota y se forma en el mismo discurso que compone. Es directo, intuitivo, dinámico, creativo, inagotable al modo de una fuente. Las palabras jamás podrán expresarlo perfectamente, aunque sean su instrumento necesario.

Así es el conocimiento o la consciencia «fontal» que poseemos todos en el momento de la acción, incluso aunque, cuando la acción ya se ha realizado, no nos quede de él más que una percepción confusa y estemos desprovistos del don de la expresión. En el plano moral, a diferencia de otros dominios, todo hombre posee en el fondo de su conciencia una pequeña llama que le ilumina sobre el bien y el mal y que le prepara para este conocimiento directo y constructivo en su vida personal.

Se puede situar el conocimiento «fontal» en el nivel del espíritu, en la parte más alta y secreta de nosotros mismos, según la expresión de san Pablo: «En efecto, ¿qué hombre conoce lo íntimo del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él?» (1 Cor 2, 11). Y también: «El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu» (Rom 8, 16). Realmente es en el nivel de esta interioridad activa donde actúa en nosotros el Espíritu Santo.

Se puede asimismo colocar el «conocimiento fontal» en el plano del «corazón», en el sentido del Evangelio. De él proceden las obras buenas y malas que hacen al hombre puro o impuro, en él se forman las intenciones que son las raíces de nuestros actos. Pertenece asimismo al «ego central», del que Lavelle decía que era «la única realidad en el mundo cuya esencia es hacerse». Este conocimiento surge efectivamente al hacerse y al obrar, nos hace verdaderamente ser.

Se puede recordar también la «scintilla animae», la llamita del alma de la que hablaba san Jerónimo, que llegará a ser la sindéresis de los teólogos, la intuición de los primeros principios del obrar moral que el conocimiento «fontal» pone en aplicación.

El conocimiento «fontal» no se puede describir enteramente, decíamos, porque se encuentra más allá de las ideas y de las palabras, como la fuente precede al arroyo que brota de ella. No obstante, está presente y activo en cada hombre, cualquiera que sea su grado de cultura, en cada acción personal, como una luz que ilumina el fondo de nosotros. Está unido a nuestra naturaleza espiritual.

2. *El conocimiento reflejo*

El conocimiento «fontal» no está nunca solo en nosotros. Se refracta inmediatamente en la mirada que echamos sobre nosotros mismos, formándose un conocimiento de otro tipo que llamaremos reflejo, pues es como un reflejo de la acción en nuestra conciencia. El conocimiento reflejo es un desdoblamiento del conocimiento «fontal». Se distingue sobre todo porque no es ya del orden de la acción, sino de la visión. Se podría decir «especulativo», en el sentido etimológico de aquel que mira y observa. Cuando actuamos, cuando hablamos, incluso cuando pensamos, nos observamos, casi al mismo tiempo, como a través de un espejo interior.

Esta mirada sobre uno mismo puede poner en peligro el conocimiento «fontal» y hasta la calidad de la acción. Es la que engendra la timidez, la vanidad, el «mi yo» del que hablábamos antes, el replegarse sobre sí y el orgullo. El orador que se escucha hablar se separa de lo natural. El predicador que se admira está en peligro de perder el hilo de su discurso. El conocimiento reflejo puede también comprometer la simplicidad del conocimiento «fontal» y provocar la división, la ambigüedad de la acción[2].

2. Se puede ilustrar este peligro con la confesión de Sartre, en *Les carnets de la drôle de guerre:* «Todo lo que siento, antes incluso de sentirlo, sé que lo siento. Y no lo siento ya más que a medias, mientras esté ocupado en definirlo y en pensarlo».

Sin embargo, el conocimiento reflejo puede ejercer también un papel positivo. Mediante él podemos controlar nuestros actos, nuestros sentimientos, nuestros pensamientos. Esta mirada interior contribuye a que consigamos el dominio de nuestras acciones y nos ayuda a llevarlas a su término. Pero para conseguirlo debe obrar en colaboración continua con el conocimiento «fontal» y mantenerse siempre a su servicio.

Gracias al conocimiento reflejo se constituye en nosotros lo que llamamos la conciencia, al menos en el sentido en que entendía el término santo Tomás, según la etimología de la palabra: «cum alio scientia», es decir una «ciencia con». La conciencia reunirá de este modo el conocimiento «fontal» y el conocimiento reflejo en el origen de todo conocimiento moral.

Estamos sin duda aquí en los orígenes del lenguaje. La palabra es como el doble de la realidad que nombra. Corresponde al desdoblamiento que opera el conocimiento reflejo respecto del conocimiento «fontal» y de la acción. También él será ambivalente: expresará y manifestará la realidad profunda como un signo fiel y bien concorde, o dificultará el acceso y formará una pantalla hasta sustituirla.

Cualquiera que sea el acuerdo entre el conocimiento reflejo y el conocimiento «fontal», subsistirá siempre una distancia entre ellos, que necesitará el ir y venir del pensamiento. Nunca el conocimiento reflejo podrá manifestar adecuadamente el conocimiento «fontal», como tampoco el discurso puede agotar la inspiración o el genio, ni revelar todo el contenido del corazón del hombre. Un simple examen de conciencia basta para mostrárnoslo, si tratamos de acceder hasta los móviles profundos que nos inspiran.

3. *El conocimiento de reflexión*

El conocimiento reflejo se desarrolla en un conocimiento de reflexión cuando interviene el esfuerzo de la reflexión provocada, por lo general, por las cuestiones, los «porqués» y los «cómos» que nos son dirigidos. La reflexión se esfuerza por captar la acción en sus móviles y en su desarrollo para explicarla, justificarla, criticarla, mejorarla; tras la experiencia realizada, extraerá una enseñanza, resoluciones, consejos prácticos, máximas para la vida. Este conocimiento se expresa en obras didácticas o sapienciales, en sentencias, en proverbios, en preceptos y, finalmente, en leyes. Elaborada en estrecha unión con la experiencia, inaugura un proceso de universalización que asegura la comunicación, conservando totalmente una perspectiva práctica.

Se puede atribuir al conocimiento reflejo la enseñanza sapiencial y moral de la Escritura, incluso aunque comporte ya una cierta sistematización. Las obras espirituales y místicas serán sobre todo de este orden, pues su lenguaje permanece concreto y próximo al común, utilizando ejemplos, imágenes y símbolos extraídos de la vida. También se pueden mencionar aquí las obras que tratan del arte de la oratoria, según el ejemplo evocado antes.

4. *El conocimiento teórico y sistemático*

La intervención del razonamiento y de la lógica racional transforma la reflexión en un pensamiento más teórico y general, que trata de reunir el conjunto de los conocimientos morales y organizarlos mediante una sistematización de alcance universal y de nivel científico.

Este proceso, ya iniciado en el Nuevo Testamento, se desarrollará en los Padres y particularmente en la escolástica medieval, gracias a la utilización de la filosofía griega. La moral llega a ser entonces una ciencia de la felicidad y de las virtudes extraída de la Revelación y, en la época moderna, una ciencia de las obligaciones, que se ordenan en un sistema más o menos riguroso que le confiere su estatuto teológico.

Esta ciencia conserva la perspectiva práctica que es inherente a la moral, pero se elabora con la ayuda de procedimientos racionales y se expresa en un lenguaje técnico que le son propios y que la sitúan, como teoría, a una cierta distancia de la experiencia. El moralista, por sabio que sea, no será necesariamente un hombre virtuoso, ni un hombre de experiencia.

En este nivel se encuentra la enseñanza de la teología moral, se hallan las grandes obras como la *Suma* de santo Tomás y los manuales de moral.

Al igual que el conocimiento de reflexión, este saber sistemático no puede agotar el contenido del conocimiento «fontal», o exponer toda la riqueza de la experiencia moral, ni, *a fortiori,* dar cuenta enteramente de la enseñanza de la Revelación. Por perfectos que sean, los sistemas morales siempre quedarán inacabados. Se podría decir que tal es incluso la condición de su fidelidad a la realidad moral. No debe, pues, causar asombro que le historia de la Iglesia nos presente, desde los Padres, diversas sistematizaciones de la moral, según épocas y familias de espíritu diferentes. Sin embargo, este esfuerzo de sistematización es indispensable para asegurar la solidez y el progreso de nuestro conocimiento moral.

Conviene distinguir asimismo la sistematización de la moral del contenido cristiano que ella quiere exponer. La enseñanza evangélica, que ocupa su lugar en el nivel del conocimiento de reflexión, pero que tiene su origen en la acción interior del Espíritu Santo, es transmitida por la Iglesia de una generación a otra como parte integrante de la Revelación. Esta herencia, que la teología tiene como función dar a conocer y exponer, no puede ser substancialmente modificada por la diversidad y la sucesión de los sistemas de moral. Es precisamente por la fidelidad a la fuente evangélica por lo que podrá mantenerse una convergencia fecunda entre los diversos sistemas y las diferentes escuelas de teología.

5. *La vuelta hacia el conocimiento «fontal» y la acción*

Para distinguir las etapas del conocimiento moral, hemos debido insistir en sus diferencias, pero no debe olvidarse jamás la continuidad dinámica que las reúne. El conocimiento «fontal» es la fuente de todo conocimiento moral, hasta del más teórico, y éste, tan científico como se quiera, dejará de cumplir su objetivo natural, si no vuelve a aquel conocimiento original para producir la acción con él. En efecto, incluso en su estado de teoría, la moral es un conocimiento ordenado a la acción como a su obra propia y a su perfección. Es asimismo mediante el ejercicio de la acción, especialmente si es correcta, por lo que la ciencia moral es puesta a prueba por la realidad y puede progresar por la experiencia.

De este modo, se establece en el seno del conocimiento moral un largo circuito, un movimiento continuo que parte del conocimiento «fontal» y vuelve a él pasando por las etapas que hemos descrito. Se le podría comparar a la circulación de la sangre a partir del corazón, sobre todo, si se entiende éste a la manera en que lo hace la Escritura, como la sede de la inteligencia y del sentimiento, que forma nuestros actos como el árbol produce sus frutos.

Conexión entre las diferentes formas del conocimiento moral

Esta exposición del circuito del conocimiento moral permite situar exactamente las principales formas que puede adoptar: el conocimiento personal o prudencial, el conocimiento del sabio y del espiritual, el conocimiento científico o teológico, y mostrar sus relaciones necesarias. El conocimiento «fontal» tiende naturalmente a

convertirse en un conocimiento sapiencial y, después, científico. El proceso puede desplegarse a lo largo de los siglos, como por otra parte lo muestra la historia de la teología. Pero este crecimiento está continuamente alimentado por la vuelta a la acción concreta y a la experiencia. El conocimiento teológico, por su parte, que se alcanza al término de este desarrollo del lado de la razón y constituye, por su grado de abstracción y de universalidad, el polo más alejado del conocimiento «fontal», no puede, sin embargo, ser separado nunca de éste so pena de perder su fuente y faltar a su fin.

Así, las diferentes formas del conocimiento moral que se expresan en las obras de los autores inspirados, de los sabios y de los teólogos, de los predicadores y de los maestros espirituales, se congregan mediante un lazo vital que funda su unidad por debajo de su diversidad. La parte moral de la *Suma teológica* de santo Tomás no está, pues, tan alejada de la predicación apostólica o patrística, del testimonio de los místicos, ni de la experiencia personal, como se está tentado de creer. Esta última, que contiene en ella el conocimiento «fontal», es la vía de acceso necesaria a todas estas formas del conocimiento moral y constituye su objetivo final.

Crítica del esquema clásico del conocimiento moral

Nuestra descripción del conocimiento moral es bastante diferente del esquema que se ha hecho clásico en los últimos siglos. Este presenta dos grados: en primer lugar, unos principios, abstractos y universales, formulados en leyes generales; después la acción concreta, singular, individualizada por sus circunstancias y su situación. La obra del saber moral consiste entonces en aplicar, tan fielmente como sea posible, los principios o leyes universales a la acción singular.

No podemos aquí llevar a cabo la crítica completa de este esquema; nos contentaremos con compararlo con el nuestro. Como aplicación a la razón práctica de los procedimientos de la razón especulativa, este esquema es justo y conserva su valor. Corresponde a la elaboración legislativa y teológica que hemos situado al término de nuestra tercera etapa y en la cuarta. Describe el retorno de la ley a la acción concreta, en la última etapa, a modo de aplicación normativa,

No obstante, tal y como es utilizado por las morales modernas de la obligación, esta presentación es demasiado limitada y puede llegar a ser muy insuficiente. Comprendida a partir de la distinción entre lo universal y lo singular que resulta de la oposición entre la

ley y la libertad, el conocimiento moral abstracto y el conocimiento concreto se separan y se hallan siempre en estado de tensión. Se deja de ver cómo los principios y la ciencia moral son fruto de una experiencia de la realidad, humana o divina, y a ella deben conducir; parecen descender del cielo de las ideas, totalmente elaborados en su forma imperativa. Tampoco se ven los recursos de luz que contiene la experiencia activa y recta. La aplicación de los principios y leyes a los actos se hace por una deducción de pura razón, en la que el sujeto permanece demasiado pasivo. El conocimiento moral pierde su dinamismo y su vida; su horizonte se reduce a fórmulas legales. No tiene ya otro movimiento que el interminable debate entre la libertad y la ley a propósito de los casos de conciencia.

El esquema moral de la aplicación de los principios a los actos singulares puede, por fortuna, ser entendido de otra forma, como lo hace santo Tomás cuando se tiene en cuenta su concepción de conjunto de la moral. Puede entonces representar con exactitud el trabajo de la razón práctica. Esta labor, por racional que sea, se hace gracias al conocimiento concreto y personal que procuran las virtudes, como la sabiduría, la ciencia y especialmente la prudencia, en estrecha conexión con las virtudes del apetito. Va a la par con el conocimiento por connaturalidad del que habla tan a menudo el Doctor Angélico. De esta manera, mediante las virtudes, se establece, en la interioridad dinámica del sujeto que actúa, un lazo viviente entre lo universal y lo singular, entre los principios y la acción. Tal es el movimiento vital del conocimiento moral que hemos tratado de describir al completar el esquema tradicional.

Contrariamente a lo que se podría pensar a primera vista, no es difícil mostrar cómo la obra moral de santo Tomás permanece en contacto estrecho con la experiencia. Ha explotado con abundancia los profundos análisis de las costumbres humanas realizados por Aristóteles. Su obra extrae su mejor savia de la meditación estudiosa de la Escritura, en particular de san Pablo y de san Juan, y ha recibido, en gran medida, la experiencia espiritual de san Agustín y de los Padres. Es sabido asimismo que santo Tomás escribió numerosos tratados en respuesta a los problemas, a veces muy agitados, de su tiempo. Se puede igualmente calificar su obra como la expresión teológica del poderoso evangelismo de los mendicantes en sus orígenes. Por último, santo Tomás no habría podido llevar a cabo un trabajo tan original y tan innovador si su reflexión no hubiese estado alimentada, muy discretamente, por una experiencia personal de las virtudes, de las que con tanta justicia ha hablado, y de los dones del Espíritu Santo, que con tanta exactitud ha definido.

De este modo, desde el momento en que se mira con un poco de penetración, la doctrina de santo Tomás revela sus íntimos lazos con la experiencia concreta humana y cristiana.

En conclusión, podemos caracterizar el conocimiento moral por su método. El conocimiento moral se forma por un método de reflexión dinámica sobre los actos humanos. Partiendo de los mismos actos, intenta remontarse hasta su fuente y su causa en la persona humana. No se limita a una observación retrospectiva, sino que busca recobrar del interior el movimiento que produce la acción, para dirigirla y llevarla a su término. Este método coincide con el de la filosofía; pero se hace teológico cuando penetra en la interioridad activa del creyente la luz de la Revelación y el impulso del Espíritu.

B. *El conocimiento positivo*

¿Cómo abordan las ciencias humanas los actos humanos? ¿Mediante qué método y bajo qué luz los estudian?

No podemos emprender aquí la tarea de analizar las diferentes ciencias y sus métodos particulares. Lo que nos interesa, como moralistas, es discernir cuál es el método general de las ciencias humanas y, con más precisión, la actitud que nos hacen adoptar, la forma especial con la que nos hacen mirar al hombre y a sus acciones, a fin de establecer la diferencia con el método, la actitud y la mirada propias de la moral.

Para ir derechos a lo esencial, se puede decir que las ciencias modernas están regidas, sobre todo desde el último siglo, por el método positivo, inaugurado por Bacon y generalizado por Comte, que extrajo de él una filosofía.

Se puede definir el método positivo como un conocimiento por la observación rigurosa de los hechos perceptibles por los sentidos (y por los instrumentos que los perfeccionan), es decir, de los fenómenos, en tanto que son cuantitativamente mensurables y reductibles a leyes invariables que expresan fórmulas precisas. Comte escribía: «Todos los buenos espíritus repiten desde Bacon que no hay más conocimientos reales que los que reposan en hechos observados».

Lo que nos interesa en particular es el comportamiento del hombre, del sabio, ante los «hechos observados», en este caso los actos humanos, que dirige este método y que llega a ser característico. La actitud ideal será para él mantenerse como un puro observador, exterior a los hechos, no interviniendo para nada en su desarrollo, a fin de asegurar la perfecta objetividad de las observaciones y el rigor científico en el establecimiento de las leyes que relacionan los

fenómenos. Esta es la posición del químico detrás de su microscopio, del astrónomo detrás de su telescopio, como una pura mirada; así querría ser el psicoanalista detrás de su paciente, como un puro escucha.

Es sabido que se ha demostrado que este ideal de la observación pura no es realizable hasta el final, porque la mirada tiene necesidad de la luz que modifica el estado de los fenómenos que se quiere observar, porque el psicólogo o el sociólogo no pueden hacer enteramente abstracción de sus sentimientos personales y de sus ideas. Pero estas notas críticas no destruyen la validez del método; nos indican sus límites. Por otra parte, a menudo han sido hechas para corregir errores y asegurar nuevos progresos de la ciencia según el ideal de la objetividad.

Conviene, pensamos, reconocer francamente el valor del método positivo y la aportación de las ciencias que lo aplican; pero a condición de discernir con claridad los límites de este método y de prevenirse contra un peligro que lo acompaña: el de absolutizarlo, dándole indebidamente un alcance filosófico y deducir de ahí que no puede haber ninguna ciencia ni conocimiento verdaderos más que los positivos.

La frase de Auguste Comte es perfectamente significativa a este respecto. Según él, el test de los buenos espíritus es sostener este principio: no hay más conocimientos reales que los que se apoyan en hechos observados según el método positivo. Todo otro conocimiento es rechazado como irreal e indemostrable, y cualquier otro método, como ilusorio y vicioso. No hay más ciencia ni conocimiento verdaderos que los positivos, he ahí el positivismo, he ahí la ciencia erigida en filosofía cuando no en religión.

Abandonando este absolutismo y este exclusivismo del que se ha visto suficientemente en nuestros días cuáles eran los errores e ilusiones, y aunque constituya todavía una tentación para muchos, retendremos para nuestro propósito lo que hay de válido en el método y en las ciencias positivas aplicadas a los fenómenos humanos. Nos interesaremos particularmente en esta actitud de la observación rigurosa que sigue siendo para esas ciencias un ideal siempre presente. Compararemos pues, punto por punto, los caracteres distintivos del conocimiento moral y de las ciencias positivas a partir de sus métodos propios, por un lado el método de la reflexión y, por otro, el método de la observación. La cuestión para nosotros no es dar la primacía a uno u otro; más bien queremos distinguirlos claramente, a fin de establecer a continuación cuál podría ser su colaboración.

C. *Comparación entre el método reflexivo de la moral y el método positivo de las ciencias del hombre*

1. *La moral aprehende la acción a partir del interior, las ciencias a partir del exterior*

a) *El conocimiento moral*

Hemos descrito el método de la moral como reflexivo y dinámico. Remontándose hasta la fuente del obrar en la interioridad personal, el conocimiento moral se esfuerza en conocer y comprender la acción a partir del interior. Este es el centro de perspectiva desde donde la moral abarca y examina los elementos de la acción para dirigirla y construirla. De este modo santo Tomás analizará el acto humano partiendo del acto interior, del querer como causa principal de la moralidad. Al mismo tiempo, la ciencia moral tratará de penetrar *en el interior* de los hechos y de las obras que le son sometidas, para comprenderlas y explicarlas a partir de su autor, del que manifiestan el pensamiento y el ser. El fondo de una obra le interesa más que su forma.

Esta interioridad es dinámica. Está constituida por el conocimiento y el impulso voluntario que hacen la acción, que la forman según la causalidad agente y la causalidad final. Desde el lado de la causalidad agente, el conocimiento moral establece la responsabilidad del sujeto respecto de sus actos; por la causalidad final, que se despliega en la intención del fin y la elección de los medios, el conocimiento moral asegura al hombre el dominio de sus acciones. Esta doble dimensión, conjugada con la causalidad formal en la captación de su objeto por la razón, es característica del conocimiento moral.

Se puede ver una expresión concreta de estas dimensiones típicas tanto en el Sermón de la Montaña como en el Decálogo. «Quienquiera que se indisponga contra su hermano, responderá ante el tribunal, etc.», he aquí la causalidad agente. «Felices los pobres, etc., pues el Reino de los Cielos les pertenece», he aquí la causalidad final bajo la forma de la promesa. De este modo santo Tomás verá en las bienaventuranzas evangélicas la revelación de la bienaventuranza verdadera y del fin último al que Dios llama al hombre.

El Decálogo, de manera análoga, se inscribe en el interior de las grandes promesas hechas a Abraham y a Moisés; determina, por la Alianza y las leyes que establece, la responsabilidad del pueblo elegido ante su Dios.

b) *El conocimiento positivo*

Debido a su método, el conocimiento positivo procederá desde una observación de los actos humanos *a partir del exterior.* Considerará la acción humana como un hecho de observación, y, por tanto, como algo hecho y no algo por hacer. La misma exterioridad se volverá a encontrar en las leyes que establecerá para relacionar los actos con los factores observables que los condicionan y los explican.

Las ciencias positivas se basarán esencialmente en las relaciones de sucesión y de simultaneidad para fundar sus leyes; harán abstracción de la causalidad agente o final, característica del conocimiento moral. Como decía perentoriamente Auguste Comte: «El carácter fundamental de la filosofía positiva es mirar todos los fenómenos como sometidos a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y su reducción al menor número posible son el fin de todos nuestros esfuerzos, al considerar como absolutamente inaccesible y vacío de sentido para nosotros la búsqueda de lo que se llama las causas ya sean primeras o últimas».

Sin duda, en lo concreto de la investigación científica, sobre todo la aplicada a las acciones humanas, es casi imposible descartar enteramente la causalidad agente y final. ¿Comte mismo, en su texto, no habla del fin de todos sus esfuerzos? No obstante, es verdad que la ciencia positiva otorga, por su método, la prioridad a la causalidad material a partir de la sucesión y de la simultaneidad de los fenómenos para establecer una coordinación de leyes invariables, es decir, según una causalidad que podemos llamar agente, si se quiere, pero que está determinada y no es libre, por tanto totalmente diferente de la causalidad moral. Ésta obra en el interior del sujeto, aquélla lo determina desde el exterior, como un objeto sometido a un mecanismo. Esta observación se verifica incluso respecto de los fenómenos psíquicos, que pueden ser mirados ya a partir de la interioridad dinámica del sujeto por la moral, ya a partir de la exterioridad de un observador, que utiliza instrumentos de medida y tests en la psicología positiva.

No debemos tener miedo a marcar claramente esta diferencia de los métodos y de las perspectivas, incluso aunque, en lo concreto de la investigación, no se pueda impedir una cierta mezcla. La distinción mencionada nos permite darnos cuenta a la vez de la validez de las ciencias positivas aplicadas al hombre y de sus límites. Citemos aquí el testimonio de Jean Fourastié según una recensión de su obra *El largo camino de los hombres:* «Se creyó durante largo tiempo, siguiendo a Renan, que la ciencia podría sustituir a la religión (nosotros podríamos decir a la moral) para explicar al hombre su miste-

rio. Los más grandes científicos abandonan o han abandonado hoy esa opinión... La ciencia aporta una información segura, eficaz, creciente en cantidad, y cualidad, pero que es muy a menudo insuficiente para determinar una decisión. Explica el *cómo* de muchas cosas, pero no el *por qué,* y permanece muda respecto a los fines últimos del hombre».

Nuestra distinción entre el conocimiento moral y el conocimiento positivo reposa, pues, sobre una diferencia de actitud fundamental del hombre y de su inteligencia en relación a su acción. De un lado, mira sus actos a partir de la interioridad actuante que lo constituye como sujeto y como persona; y del otro, los examina mediante una observación que lo coloca como fuera de ellos, al modo de los fenómenos del mundo exterior en el que se inscribe.

2. *El conocimiento moral es dinámico, directivo y normativo, el conocimiento positivo es «neutro», no directivo y no normativo*

a) *El conocimiento moral*

El conocimiento moral es dinámico por su origen, el conocimiento «fontal», y por su fin, la acción que ha de hacerse, que ha de llevarse a su término. Acompaña a la acción en todo su desarrollo, en la deliberación y el juicio que forman la elección, en los esfuerzos, en las reanudaciones y en las rectificaciones que reclama la ejecución. Estableciendo la relación entre el sujeto y el fin según la verdad y la rectitud requerida, este conocimiento es esencialmente *directivo, regulativo y normativo.* Se expresa típicamente mediante el modo imperativo, mediante preceptos que descienden, gracias a la prudencia, hasta el nivel de la acción singular: «Haz esto, haz aquello». Notemos, sin embargo, que este imperativo puede ser de naturaleza sapiencial, cargado de una luz y de una espontaneidad que lo diferencia con nitidez del imperativo puramente voluntario de las morales de la obligación. Así son los preceptos que forman la cima de la justicia «nueva» en el Sermón de la Montaña: «Mas yo os digo que no os opongáis al malo; antes bien, a todo el que te abofetee en la mejilla derecha, vuélvele también la otra... Amad a vuestros enemigos, orad por los que os persiguen... Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial». Estos imperativos tienen el poder del amor que suscitan y hasta de las amenazas que evocan: «Si no perdonáis a los hombres, vuestro Padre tampoco os perdonará vuestras faltas». Así son también los preceptos del Decálogo regidos por los mandamientos del amor a Dios y el amor al prójimo.

Para santo Tomás, los términos mismos de imperativo o de precepto se definirán como actos de la razón, humana o divina, cargados del impulso voluntario, como las obras de una sabiduría eficaz.

Siendo dinámico, el conocimiento moral será de naturaleza más bien sintética. Para producir la acción, debe componer, con los elementos que implica, una síntesis nueva, comparable a la edificación de una casa. Se trata de un conocimiento arquitectónico como es la sabiduría. Por este lado, tiende hacia un conocimiento unificado, tal es el conocimiento por connaturalidad que desarrolla las virtudes gracias al ejercicio y a la experiencia.

Por todos estos aspectos, el conocimiento moral puede ser llamado un conocimiento «comprometido». No puede dejar indiferente a la persona que lo adquiere, pues le concierne directamente en su calidad de sujeto. Además no puede formarse verdaderamente y crecer sin un compromiso efectivo en la acción recta y sin la experiencia que ésta procura.

b) *El conocimiento positivo*

El conocimiento positivo es de un tipo totalmente distinto. Frente al dinamismo del conocimiento moral, se le podría calificar de estático en el sentido que sitúa al investigador, al menos en principio, como un punto fijo y estable, requerido para la observación y la medida de los fenómenos en movimiento; igualmente porque considera los fenómenos como una sucesión de los hechos, de actos ya realizados y estables, incluso aunque se les considere en movimiento. Hecha abstracción, en razón del método, de la causalidad agente, sobre todo de la libre, y de la causalidad final, el investigador positivo no pretende responder a la cuestión de la responsabilidad de las acciones que observa, ni de la utilización que podría hacerse de los datos que suministra en vista de una nueva acción. El conocimiento que adquiere no es de suyo ni directivo ni normativo. Se expresa mediante el indicativo y expone lo que es o lo que ha sido. Por ejemplo, el sociólogo que estudia la situación religiosa de una diócesis puede ofrecer un análisis muy útil a los responsables que se lo han encargado, pero no pretenderá hacer juicios de valor sobre los acontecimientos que han creado esta situación, ni determinar las decisiones que la modificarán o los fines que deberán orientar la acción ulterior. No puede hacerlo sin salirse de su dominio propio.

La búsqueda de rigor y de objetividad en la observación reclama que el investigador se mantenga en un estado de «neutralidad» *a*

priori ante los hechos que estudia. Debe hacer abstracción, en la medida que pueda, de sus sentimientos y de sus estimaciones personales, para convertirse en un espejo nítido que refleje fielmente lo que tiene delante de sus ojos. No buscará más leyes ni aplicará otros criterios de juicio que los que se deduzcan de los hechos. De este modo el conocimiento positivo difiere profundamente del conocimiento moral: por exigencia de su propio método, no toma partido, no se compromete.

Ante los mismos documentos, tomemos las bienaventuranzas o el Decálogo, el exegeta estrictamente positivo, que los estudia como textos históricos, tendrá una actitud y una reacción diferentes de las del moralista o del cristiano que ve en ellos las fuentes principales de la moral y los siente como la Palabra de Dios que le toca personalmente. El primero mantiene el texto a distancia para que no le afecte a fin de mirarlo bien, el segundo se interesa en estos textos precisamente porque le afectan y le conciernen como sujeto responsable.

A pesar de sus diferencias, estas dos actitudes ante los mismos escritos pueden coexistir y coordinarse en la misma persona. Puede entonces establecerse una conjunción fructífera de la mirada del investigador y del moralista.

Por otra parte, se ha mostrado suficientemente que la pretensión de perfecta neutralidad era un error, especialmente en las ciencias humanas. El hombre no puede hacer enteramente abstracción de sí mismo delante del hombre; si lo consiguiese, no comprendería ya al hombre y lo destruiría. Particularmente aquí, la manera de mirar condiciona la mirada misma y, por ella, el objeto observado.

Esta nota crítica, como ya hemos dicho, no elimina, sin embargo, la validez del método ni la de las ciencias positivas; nos invita solamente a medir mejor su alcance y sus límites.

Sobre todo, no legitima el paso al extremo opuesto: la renuncia a la búsqueda de la objetividad y de la verdad que inspira todas las ciencias, incluida la ciencia moral.

Notemos, por último, que el conocimiento positivo pondrá el acento especialmente en el análisis, pues se esforzará ante todo en descomponer los fenómenos en sus elementos más simples, a fin de descubrir las leyes que los determinan.

A diferencia de la moral, de la filosofía y de la teología, que tienden a la unidad a través de la multiplicidad, las ciencias positivas crean una división y una especialización creciente que hacen disminuir la esperanza de una síntesis, y, por consiguiente, la de una moral concebida como una ciencia de las costumbres o una técnica del obrar, conforme al proyecto de Lévy-Bruhl, a comienzos de este siglo.

3. *El conocimiento moral es personal, el conocimiento positivo es apersonal*

a) *El conocimiento moral*

La persona humana está en el centro de la consideración del moralista, pues es la fuente y la causa responsable de las acciones. Por esto, el reconocimiento de la personalidad constituye un postulado fundamental de la ciencia moral.

Además, si en el universo moral todo procede de la persona, todo vuelve de la misma forma también hacia ella, para conducir a su calificación como buena o mala por medio de sus actos.

Por esta razón la ley moral se expresa preferentemente en segunda persona: «No matarás, no cometerás adulterio... Amad a vuestros enemigos, orad por vuestros perseguidores...». Incluso el empleo que hace de la tercera persona puede reducirse con facilidad a la segunda: «Quienquiera que se indisponga contra su hermano responderá de ello ante el tribunal... Cuando tú, pues, presentes tu ofrenda ante el altar y te acuerdes de una queja que tu hermano tiene contra ti...».

Sin duda es preciso ir todavía más lejos y decir que el conocimiento moral reclama un compromiso personal del propio moralista, pues las realidades de las que se ocupa no pueden ser conocidas convenientemente sin una cierta experiencia. Por esta causa, Aristóteles creía que los jóvenes eran ineptos para la ciencia moral, al estar faltos de la experiencia humana suficiente. Las virtudes, por ejemplo, no atraen a aquellos que no las ejercen; más bien les desaniman por sus exigencias que soportan mal. No pueden comprenderlas y estimarlas porque no han aprendido a amarlas.

La personalidad se mantiene en el corazón del conocimiento moral gracias a la voluntad libre que le da poder sobre los actos. También la libertad es, como la personalidad, un postulado o hecho fundamental de la ciencia moral. Veremos que la representación que se hace del universo moral depende directamente de la concepción de la libertad de la que disponga la persona humana.

b) *El conocimiento positivo*

Por su método, el conocimiento positivo rechaza los factores personales y subjetivos, por parte del observador e incluso de lo observado, y concentra la atención sobre los hechos que aparecen a una

mirada exterior y sobre sus relaciones a fin de deducir de ahí, en la medida de lo posible, leyes determinantes. La culminación de esta investigación es la reconstrucción de un cierto «mecanismo» que explique los fenómenos y produzca los hechos.

El conocimiento positivo no reposa, por consiguiente, en una experiencia personal, sino en la experiencia de hechos observables, en principio, por todos, ya sea porque esta experiencia pueda ser reproducida a voluntad, ya sea porque los documentos que la testimonian gocen de una total garantía científica y puedan ser examinados por cualquiera.

En la realidad, la experiencia personal que procura la práctica de una ciencia y la intuición del investigador, hasta del más positivo, desempeñan un papel importante en el programa de la ciencia. Pero estos factores siguen estando fuera de la consideración positiva, actuando sobre ella como por detrás, pues no pueden aparecer directamente a su mirada. Únicamente una reflexión sobre el acto científico puede discernirlos; pero esta reflexión surge de un método totalmente diferente, de un método de orden filosófico.

Cuando se erige el método positivo en principio universal de la ciencia, como ocurre en el positivismo, conduce a un determinismo que alcanza al propio hombre. Entonces la personalidad y la libertad desaparecen detrás de los mecanismos que regulan los fenómenos observados en el hombre y en sus acciones. Son reducidas a esos fenómenos y terminan por ser negadas. Los sentimientos, las decisiones morales, las aspiraciones espirituales son interpretados a partir de los datos materiales, reducidos a sus componentes fisiológicos, biológicos o psíquicos y sometidos a la comprobación: ¡Esto no es más que eso!

La persona no es ya más que un término poco afortunado, precientífico, que significa la suma organizada de los elementos y de los movimientos que se desarrollan en un individuo, en su mundo psíquico o en sus relaciones sociales. La personalidad libre y el determinismo científico se oponen radicalmente en este caso.

Esto no impide que la aplicación del método positivo al hombre siga siendo perfectamente legítima y válida, a condición de reconocer que una parte del hombre y de su obra se le escapa necesariamente.

Las ciencias positivas del hombre son y deben ser apersonales, en el sentido que hemos dicho; pero, precisamente a causa de ello, tienen necesidad de ser completadas por conocimientos de otro tipo, adquiridos por un método reflexivo y personalista.

4. *La objetividad en el conocimiento positivo y en el conocimiento moral*

a) *La objetividad en el conocimiento positivo*

Las ciencias nos han impuesto su concepción de la objetividad hasta tal punto que nos cuesta esfuerzo imaginarnos otra. Conviene, pues, hablar, en primer lugar, de la objetividad que busca el conocimiento positivo.

La objetividad positiva se caracteriza por el rechazo, incluso por la oposición, que establece entre el objeto y el sujeto. El observador científico debe hacer abstracción de sí mismo como sujeto (sus ideas, sus sentimientos, sus reacciones) para convertirse en un simple registrador de los hechos. En este sentido, la objetividad científica es esencialmente no subjetiva; se la puede calificar de fría y desnuda.

Esta objetividad será material. No tocará los dominios de la psicología y de la moral más que por medio de los hechos comprobables, de los documentos y de los textos en los que se reflejan. El peligro será en ese caso llevar a cabo, en el nombre de la ciencia, una reducción de las dimensiones de lo humano a su sustrato material, sin ver que se deja escapar el constitutivo principal del objeto de la investigación, que es aquí de orden espiritual.

La objetividad positiva confiere a las ciencias una universalidad que les es propia. Los resultados de la investigación científica son accesibles y comunicables a todos los hombres que tengan la formación intelectual requerida. Gozan de una universalidad totalmente de razón, independiente de los otros factores humanos: sentimiento, raza, nación, clase, etc. La comunicación es aquí más amplia, más segura, más fácil, al menos en principio.

En la realidad, la objetividad científica no puede apenas realizarse más que parcialmente. Pues por mucho que se esfuerce, el investigador no logra jamás hacer abstracción total de su subjetividad, como son, por ejemplo, su deseo de conocer, de dominar la materia, de superar a sus rivales, etc., que son los motores de su investigación. No puede tampoco, sobre todo si estudia al hombre, descartar los problemas de orden ético que suscitan sus descubrimientos y su utilización, entre otros, en el plano político. De este modo el investigador es obligado a tomar conciencia de que el método positivo y la objetividad reivindicada por la ciencia tienen límites. Su universalidad es más cuantitativa que cualitativa, pues no puede extenderse tal cual a todas las dimensiones del hombre, a todos los datos de su obrar.

b) *La objetividad moral*

Existe en la moral una objetividad tan real y tan exigente como la objetividad científica, pero es de un tipo diferente. La llamaremos «transubjetiva», pues pasa a través de los propios sujetos.

Podemos denominarla «subjetiva», no en el sentido de que esté sometida al arbitrio del sujeto, pues eso sería la negación misma de la objetividad, sino porque se realiza en el seno del compromiso humano en la acción. Se manifiesta como la exigencia de la verdad que informa y rige el deseo del bien, en la fuente de la acción, en la elección y en la decisión. En efecto, es en el corazón mismo de la acción personal donde nos alcanza la luz que nos guía, especialmente en el plano del juicio prudencial. Esta objetividad será la obra de la razón práctica que penetra en la voluntad libre. Será la verdad del bien.

Una objetividad semejante puede ser llamada «trans-subjetiva», pues la verdad y el bien inducen a los sujetos morales a salir de ellos mismos, a superar las singularidades que los oponen; les ofrecen el único fundamento sólido para construir una comunión y una colaboración moral.

Por consiguiente, en moral nos las habemos con una objetividad que puede ser calificada de «personal». Se expresa en una sabiduría que responde a las grandes cuestiones de la vida y engendra así la ciencia moral.

Sin duda, esta objetividad no es nunca en nosotros perfecta, a causa de la complejidad de la persona humana. Pero se nos impone con una fuerza tan grande, con una atracción incluso más profunda que la verdad y la objetividad en las ciencias.

En consecuencia, la moral gozará también de una universalidad que puede decirse «personal». Se manifiesta ya en la formulación de los preceptos morales que se expresan indudablemente en segunda persona: «No matarás, no mentirás», etc., pero que poseen un valor universal innegable, incluso aunque su aplicación se preste en algunos casos a discusión. No hay que tener miedo de subrayar este carácter de las leyes morales; lejos de poner en peligro su universalidad, la funda en lo que tiene de propio. Una es, en efecto, la universalidad de las ciencias, o también la universalidad de las proposiciones racionales abstractas a las que con demasiada frecuencia se han querido reducir las leyes morales, y otra distinta es la universalidad de la moral, que afecta a la persona en lo que ella tiene de más íntimo, en su libre querer. Esta forma de universalidad puede parecer paradójica; sin embargo, no es menos real ni comprobable. Cuando consideramos las grandes obras de la humanidad, ¿no vemos que cuanto

más personales son, más afectan a los hombres y obtienen una mayor audiencia en el espacio y en el tiempo? ¿Cómo las *Confesiones* de san Agustín, por ejemplo, que cuentan el caminar de un hombre hacia una interioridad muy personal, han podido conmover y esclarecer a tantos hombres hasta nuestros días en su respuesta a las principales cuestiones de la vida y de la fe?

Ocurre lo mismo en otros muchos relatos de conversión, como el de Newman, y en las mejores biografías. Se podría concluir esta ley: cuanto más expresen las obras una verdad personal profunda, más lejos se extenderá su eco, su audiencia.

Tal es también el tipo de universalidad, fundado en la persona, que debemos atribuir a la Ley del Decálogo, dada por Dios a Moisés en la soledad del Sinaí. Tal es asimismo la universalidad que posee el Sermón de la Montaña, la enseñanza de san Pablo o de san Juan, como una palabra que resuena en la intimidad de la fe y de la caridad para colocar allí el fundamento mismo de la universalidad eclesial.

La transmisión del conocimiento moral, que asegura su universalidad, se hará también en un lenguaje diferente al de la ciencia. Aquí los conceptos, las fórmulas y las cifras no bastan. La experiencia del que lee o escucha y su respuesta fiel a la llamada de la verdad son una condición necesaria de la comprensión y del despliegue de la universalidad.

c) *Los diferentes sentidos del término «objeto»*

Después de lo que acabamos de decir, se comprenderá que el término «objeto» pueda tomar un sentido diferente en las ciencias y en la moral. En las ciencias positivas, el término «objeto» designa los hechos sometidos a observación. Se opone como tal al sujeto y favorece el sentido, que ha llegado a ser usual, que confunde el objeto con la realidad material. La persona no puede en este caso ser calificada de objeto sin ser negada en lo que tiene de propio.

En la moral ocurre algo totalmente distinto. Sin duda, ciertos moralistas han podido ser calificados de «objetivistas» y de «cosistas» porque colocaban el criterio moral principal en el objeto del acto humano concebido casi como una realidad física. Pero en eso justamente se amoldaban demasiado a las concepciones racionalistas que oponen el objeto al sujeto.

El objeto que conviene al conocimiento moral es aquel que toma su lugar frente al sujeto que actúa (ob-jectum, colocado delante) y que se ofrece a él como un elemento determinante de su conocimiento y de su obrar. El objeto conocido causa el amor y el deseo, suscita el respeto, provoca la amistad y funda las relaciones de

justicia y de verdad. El objeto, así entendido, puede evidentemente ser una persona, reconocida como tal. Así puedo hablar del objeto de mi amor, de mí esperanza o de mi fe. Tal es Cristo para los cristianos; tales son también los esposos, el uno para el otro, en el matrimonio. Las personas son incluso el principal objeto de la moral, pues sólo ellas pueden engendrar la calidad moral.

Santo Tomás emplea el término «objeto» en este sentido rico cuando hace de él el criterio primero de la calidad de las acciones.

El objeto tiene su lugar tanto en el nivel del acto interior (conocer, amar, querer) donde se forma la acción, como en el nivel del acto exterior; posee la misma densidad humana que la intención y la elección que especifica. De este modo, el objeto puede llegar a ser el principio de la calificación de los actos morales al igual que de las facultades y los hábitos que los engendran.

5. *La experiencia en el conocimiento positivo y en el conocimiento moral*

a) *Las experiencias en la base de las ciencias*

El recurso a la experiencia es el principio mismo del método positivo o experimental que está en el origen de las ciencias modernas. Su éxito ha sido tan grande que muchos identifican la experiencia con el empleo de este método. Sin embargo, conviene examinar cuál es exactamente este género de experiencia para calibrar adecuadamente el alcance de las ciencias que tienen en ella su fundamento. Esto es tanto más necesario cuanto que en la idea común lo real y la experiencia se identifican. ¿Se puede decir que lo real es lo que muestra la experiencia científica?

La experiencia positiva procede de la percepción de los sentidos aplicados a la observación de los fenómenos con la ayuda de instrumentos que aumentan su potencia. Esta experiencia es exterior por una doble razón: se aplica a una materia exterior, como la percepción sensible; y el sabio que la observa se mantiene cuidadosamente, por afán de método, en el exterior de la experiencia para garantizar su objetividad. Una experiencia de este tipo puede ser, en principio, reproducida por cualquiera indefinidamente; basta con confrontar los componentes de la experimentación en idénticas condiciones. En este sentido, sería preferible hablar de experiencias científicas, en plural.

Es preciso advertir también que la experiencia de los sentidos no permanece íntegra bajo la mirada positiva, pues es sometida por la razón a las dimensiones del espacio y del tiempo, que se prestan a

medidas precisas y formulables con la ayuda de las matemáticas. Se trata de una experiencia cuantificable, matematizable. El resto de la experiencia sensible, la cualidad, por ejemplo, es dejada de lado como no asimilable. Tomemos un ejemplo sencillo: la contemplación de la luna. El astro de la noche ha suscitado entre los hombres muchos sentimientos y pensamientos de orden religioso, poético y filosófico, que brotan de una experiencia sensible que repercute más o menos profundamente en el espíritu y en el corazón. Pero nada de eso puede servir para la preparación científica de un viaje a la luna, ni entrar en los cálculos de los ordenadores.

La experiencia científica tiene, pues, su fuerza y sus límites. Saca su fuerza de su fijación en la experiencia sensible, de la que extrae las medidas y las leyes que puede verificar a continuación con la eficacia técnica. Por este lado, no se le pueden asignar límitaciones. Pero tiene unos límites que van unidos al método mismo, que gira exclusivamente sobre el eje de la objetividad exterior. La observación científica no puede por sí misma darnos a conocer el en sí de las cosas formado por la vida, ni, en particular, la interioridad del hombre con su dimensión moral y espiritual. Para penetrar en la interioridad, es preciso recurrir a otro tipo de experiencia, igualmente ligada a la percepción de los sentidos, pero según una relación diferente.

b) *La experiencia moral o experiencia interior*

Cada uno de nosotros, incluso el científico más riguroso, puede verificar que posee una experiencia personal de un tipo muy distinto al de las experiencias científicas. Aquella es el resultado de múltiples experiencias que la existencia humana lleva consigo: el afecto y el sufrimiento, el amor y la lucha, el esfuerzo y el pecado, los fracasos y los éxitos, el paso del tiempo según las edades de la vida. La experiencia es como el jugo de la vida depositado en nuestra intimidad personal por los acontecimientos vividos, los golpes sufridos, los sentimientos experimentados, las decisiones tomadas y perseguidas. Adquirimos de ella una conciencia más viva a cierta edad, cuando podemos abrazar con la mirada interior un tiempo de vida suficientemente largo, en el que se dibujan las líneas de crecimiento, con las rupturas y recomienzos, los surcos que la vida ha ido trazando en el fondo de nosotros mismos y que forman el rostro de nuestro más íntimo ser.

Nos las tenemos que ver con una experiencia que es interior por un doble título: en primer lugar, porque se forma en el interior del hombre, en su misma personalidad; y después, porque una expe-

riencia de este tipo no se puede asir y comprender más que situándose en el interior para captarla por medio de la reflexión sobre uno mismo, que es la vía de acceso indispensable, o también por la simpatía que nos causa participar en la experiencia de otro y percibirla como si fuera nuestra, lo cual presupone siempre una experiencia personal suficientemente madura.

Esta percepción de la interioridad es tan delicada que basta con que nos detengamos un momento para mirarnos desde el exterior, con los ojos de los demás, del sociólogo, del historiador o del psicólogo, para que la visión interior se desvanezca, como si no fuese más que un espejismo. Sin embargo, pase lo que pase, la interioridad subsiste en nosotros como la textura misma de nuestro ser. La obra de la experiencia interior es precisamente revelarnos nuestro ser como hombres, con su génesis, su crecimiento o su decadencia a lo largo de la vida. Hace que percibamos como hechos íntimos —como datos inmediatos de la conciencia, diría Bergson— el espíritu, el corazón, el alma en nosotros mismos, así como la libertad, a la que ninguna ciencia ni técnica pueden alcanzar. Es, por tanto, todo el universo de la interioridad personal lo que se descubre ante nosotros, formado de hechos tan sólidos e incuestionables, para el que los percibe, como los hechos materiales. Con ellos se podrá construir una verdadera ciencia, pero de una naturaleza diferente a la de las ciencias positivas. Tal será, por ejemplo, la moral, que, por otra parte, dará lugar a una sabiduría más que a una ciencia.

Evidentemente, se nos puede objetar que, al ser personal, la experiencia interior no es comunicable y, por tanto, no puede obtener el estatuto de conocimiento general requerido por la ciencia. La respuesta es paradójica, pero nos viene de la misma experiencia: cuanto más auténticamente personal es una experiencia, más amplia es, si se sabe expresar, su repercusión entre los hombres, como sucede, por ejemplo, con las *Confesiones* de san Agustín, por no hablar de las de Rousseau. Al mismo tiempo, cuanto más consentimos entrar en nuestra soledad interior, mejor aprendemos a conocer lo que constituye el fondo del hombre y nos vincula más profundamente a los demás hombres. La soledad abre así el camino a la comunicación más segura y más rica. Sobre estas experiencias, cuando son percibidas, se puede fundar una ciencia de orden filosófico o teológico, pero tendrá, evidentemente, sus métodos propios.

Se podrían comparar nuestros dos tipos de experiencias con la percepción de nuestro propio cuerpo, en la salud y en la enfermedad, y el conocimiento que de él adquiere el médico que nos examina. El médico conoce nuestro cuerpo desde el exterior por las «ex-

periencias» que hace sobre nosotros con la ayuda de sus instrumentos; de ese modo recoge datos precisos, parciales, pero objetivos, que, una vez reunidos, puede relacionar con las leyes ya conocidas de la mecánica humana. Si está empeñado en ser objetivo, desconfiará, por principio, de las opiniones de su enfermo, y no verá en ellas más que impresiones subjetivas. Los progresos y los éxitos de la medicina son tales, hoy en día, que es fácil llegar a creer que no existe otro conocimiento cierto y eficaz del cuerpo y de la enfermedad.

Sin embargo, todos, incluidos los médicos, poseemos una experiencia interna de nuestro cuerpo, de sus órganos y de sus estados, que nos proporciona un conocimiento del que puede decirse que es perfectamente objetivo, pues gracias a él empleamos y dirigimos nuestro cuerpo en el mundo, y nos curamos en caso de necesidad, si es verdad que la medicina —no lo olvidemos— presupone siempre el trabajo de la naturaleza a la que trata de ayudar. La eficacia de la experiencia personal del cuerpo manifiesta su realidad y su riqueza. Sin ella no podríamos simplemente vivir. Si para movernos pretendiésemos tener en cuenta únicamente los conocimientos científicamente adquiridos, incluso aunque pudiésemos reunirlos todos, seríamos incapaces de dar un paso sin caernos, o de mover el dedo meñique, pues el mínimo gesto implica al cuerpo entero.

La experiencia interior es de una naturaleza diferente a la de los datos científicos sobre el cuerpo. Es tan natural que habitualmente no pensamos en ella y nos es difícil formularla. Es global y sintética, al abarcar el cuerpo en su unidad orgánica; en consecuencia, se muestra confusa e imprecisa en el análisis de los síntomas. Sin embargo, contiene siempre un fondo de verdad necesaria para la síntesis. Sobre todo, esta experiencia es profunda porque no se limita a la materialidad de los fenómenos, sino que reúne en sí todas las dimensiones de la interioridad personal, desde la sensible hasta la espiritual. De un nivel al otro, el paso se da naturalmente en el interior de la experiencia. Los lazos son aquí perfectamente reales, incluso si interviene lo imaginario. Sin duda, estas conexiones no son percibidas por los que miran desde fuera; pero esta experiencia está presente en cada hombre aunque no todos sepan verla.

En cuanto a la experiencia moral, tiene rasgos específicos. Es, en primer lugar, la más interior y la más personal, pues está constituida por nuestros actos libres, que se encadenan como una sucesión de hechos vivos, ordenados según un proyecto o una vocación que nos determina del modo más íntimo: nuestra conducta moral nos va construyendo lentamente en la soledad de nuestra conciencia y en los cimientos de nuestra vida. Al mismo tiempo, de una forma sor-

prendente, la experiencia moral nos revela que tiene su fuente en la más radical exterioridad: en el seno mismo del conocimiento «fontal», del que ya hemos hablado, percibimos con gran fuerza, en los momentos decisivos, que no somos para nosotros mismos la regla de la verdad ni la fuente del bien, que existe por encima de nosotros una cierta luz que nos interpela, que nos transforma, que nos obliga cuando es necesario y que nos juzga. Es a ella a quien se dirigía san Agustín cuando decía: Tú eras «intimius intimo meo et superius summo meo», más íntima a mí que yo mismo y superior en lo más alto de mí. Es también de esta luz de la que habla el Evangelio cuando nos invita a actuar no para ser vistos por los hombres, que miran el exterior, sino por el Padre, que ve en lo secreto. Ahí reside efectivamente el corazón mismo de la experiencia moral y espiritual. Y no se la puede alcanzar más que por el camino de la interioridad.

Al término de esta investigación, antes de establecer el cuadro que resuma nuestra comparación entre el conocimiento moral y el conocimiento positivo, ofreceremos el testimonio de un gran historiador que ha sabido reflexionar sobre la ciencia que ha practicado durante toda su vida y sobre la experiencia humana que ha adquirido. Al final de sus famosas conferencia sobre «La esencia del cristianismo», Adolfo Harnack nos brinda, de alguna manera, su testamento intelectual. Lo que dice de la religión puede aplicarse a la ciencia moral como respuesta a las grandes cuestiones de la vida. Nosotros hemos subrayado los términos más significativos en relación con nuestro estudio.

«Señores, es la religión, el amor a Dios y al prójimo, lo que presta *un sentido a la vida; la ciencia no puede hacerlo.* Hablo aquí de mi *propia experiencia,* como un hombre que, durante treinta años, ha aplicado su espíritu a una y a la otra. *La ciencia pura* es una cosa maravillosa y ¡ay de aquel que la aminore o aquel en quien las facultades intelectuales estén debilitadas! *Pero a estas cuestiones "¿De dónde vienes? ¿Adónde vas? ¿Por qué estás aquí?" la ciencia hoy no da más respuestas que las que daba hace dos o tres mil años.* La ciencia nos enseña mientras se trate de *hechos,* nos explica lo que parecen ser contradicciones, coordina fenómenos y rectifica las ilusiones de nuestra imaginación. No nos enseña dónde comienza la curva del mundo, ni la de nuestra propia vida —de la que percibimos sólo una mínima porción— y tampoco a dónde conduce esta curva. Pero si con una voluntad firme, aceptamos las fuerzas y las potencias de la vida que, desde las alturas de nuestra existencia *interior,* aparecen como nuestro *bien* más preciado, si tenemos el coraje de hacerlas valer y de *regular de acuerdo con ellas nuestras acciones;* después si, tras esto, dirigimos una mirada a la marcha de la *humanidad,* seguimos su de-

sarrollo y buscamos en ella la *comunidad* de los espíritus, no nos dejaremos abatir por el descorazonamiento y llegaremos a la certeza de que Dios existe, el Dios que Jesucristo llamaba Padre suyo y que es también "nuestro Padre"» (A. Harnack, *L'essence du christianisme,* París 1902, pp. 316-317).

Cuadro comparativo

Conocimiento moral	*Conocimiento positivo*
1. Capta el acto *a partir de la interioridad dinámica,* según la causalidad agente (responsabilidad) y la causalidad final (intencionalidad).	1. Capta el acto humano a partir de la *observación exterior* según las relaciones de simultaneidad y de sucesión de los hechos.
2. *Dinámico*: construye el acto por el juicio práctico y dirige su esfuerzo. Conocimiento comprometido, directivo, normativo. Se dirige al acto que hay que hacer.	2. *«Neutro», «estático»,* para asegurar la pureza de la observación. Conocimiento «no comprometido», no directivo, no normativo. Versa sobre el acto hecho.
3. *Personal*: referencia esencial a la persona como causa y fin de la acción por su voluntad libre. Unido a la experiencia personal.	3. *A-personal*: hace abstracción de la persona y de los factores subjetivos en beneficio de los hechos y de su encadenamiento según leyes necesarias. Se apoya en la experiencia de los hechos. Peligro de determinismo y de mecanicismo.
4. Objetividad *«transubjetiva»*: búsqueda de la verdad que afecta, sobrepasa y reúne a los «sujetos», las personas. Comprometido con la verdad y el bien.	4. *Objetividad «no subjetiva»*: propia de los hechos observados situados fuera del sujeto. Material, fría.
Universalidad interpersonal y concreta.	*Universalidad a-personal y abstracta.*
Objeto: realidad frente al sujeto, suscita y califica su acción. Puede ser tanto una persona como una cosa material.	*Objeto*: el hecho material opuesto al sujeto, a la persona.

Conclusión: hacia la colaboración entre la ciencia y la moral

Podemos resumir nuestro análisis de las diferencias entre la ciencia moral y las ciencias positivas aplicadas al hombre, afirmando que la primera considera los actos humanos a partir de la interioridad dinámica del hombre por medio de la reflexión, mientras que las segundas los contemplan a partir del exterior mediante el método de la observación que les es propio.

Por consiguiente, en el estudio del hombre y de su obrar, la moral y las ciencias se colocan en dos extremos opuestos. Sin embargo, no son contrarias, pues el discernimiento de la diferencia de los métodos y de los puntos de vista permiten precisamente ver cuáles pueden ser sus relaciones y cuál debe ser su colaboración.

Las ciencias humanas tienen necesidad de la ciencia moral porque no pueden alcanzar más que la cara exterior y visible de las acciones humanas. Se les escapan en gran parte los actos del hombre más ricos y decisivos, como el amor y el odio, la intención y la libre elección, el comportamiento ante el sufrimiento y el dolor, la verdad y el deber, como también la fe, o sea todos los movimientos de la interioridad humana sin los cuales no hay explicación ni comprensión verdaderas de nuestros actos, ni tampoco conclusiones prácticas satisfactorias que puedan aplicarse a ellos. Se ve cada vez mejor que las ciencias positivas no son suficientes para conocer al hombre y responder a sus problemas, a las grandes cuestiones que la vida le plantea. Por fortuna, el mito de la ciencia que mañana explicará todo, se derrumba, aunque se mantenga todavía en ciertas ideologías.

Pero, por su parte, la moral tiene necesidad de las ciencias positivas para mejor conocer los numerosos factores de orden social, psicológico, histórico, cultural, etc., que están de hecho implicados en la acción concreta y a los que es necesario tener en cuenta, tanto como sea posible, a fin de elaborar un juicio moral adecuado. La realización de los valores y de las leyes morales mediante un obrar, que penetra en el mundo exterior para conformarlo a las aspiraciones y a las necesidades del hombre, no puede llevarse convenientemente a término sin un conocimiento suficiente de este mundo. En este punto las ciencias ofrecen a los moralistas una colaboración que se muestra hoy indispensable y que puede llegar a ser muy provechosa.

De esta manera, a pesar de la diversidad de sus perspectivas, la ciencia moral y las ciencias positivas pueden llegar a ser complementarias y establecerse entre ellas una colaboración fructífera. A condición, no obstante, de reconocer claramente y de respetar con lealtad sus diferencias, lo que reclama, de hecho, más que una bue-

na voluntad recíproca. En efecto, no es fácil adoptar y mantener unidas dos actitudes de espíritu tan alejadas como la observación científica, de la que el «yo» es metodológicamente descartado, y la reflexión moral, que toma como centro al «yo». Es precisa una amplitud y flexibilidad de espíritu, que sólo se adquiere progresivamente, en la paciente búsqueda de una verdad demasiado rica para que podamos captarla mediante un sólo método, con una sola especie de ciencia.

Señalemos desde ahora un dominio en el que la colaboración de la que hablamos será particularmente importante para la teología moral: el de la interpretación de la Escritura siguiendo el desarrollo de la exégesis. El restablecimiento de la Escritura como fuente principal de la teología moral no puede efectuarse sin una reflexión sobre el método que ha de seguir en relación con la exégesis positiva.

Nos parece que todo el debate se concentra en las dos especies de verdad que buscan principalmente la ciencia positiva y la teología, especialmente la moral. El método positivo orienta la exégesis hacia la verdad de los «hechos», de los documentos históricos: establecimiento del autor, del texto escrito, del pensamiento del escritor, etc. Todo se reduce a la cuestión: ¿Ha escrito bien y ha pensado eso? Además, cuando los autores pretendan recoger las palabras y las acciones de otra persona, como es el caso de los evangelistas respecto de Jesús, la cuestión será: ¿Qué es lo que es auténtico de Jesús y qué es lo que proviene del redactor o de la comunidad primitiva? Es lo que se puede llamar la verdad «histórica» o también «factual», «positiva».

Ahora bien, existe otra especie de verdad que un uso abusivo y no crítico del método positivo pone en peligro de hacer olvidar; es la verdad del contenido del texto: ¿Es verdad lo que el texto afirma, lo que el autor enseña? Una cosa es, por ejemplo, establecer con certeza el texto de la primera bienaventuranza y reconstruir la historia de su formación, y otra cosa diferente es preguntarse si es verdad que los pobres son felices, que poseerán el Reino y cómo puede eso hacerse. La cuestión es, de hecho, planteada al lector por el propio texto, por la paradoja de la felicidad de los pobres, que afirma. Es lo que podría llamarse la verdad «real» o también sustancial del texto. Ésta es la verdad que interesa principalmente al teólogo, al moralista; constituye el alimento de su reflexión. Esta verdad sustancial puede ser tanto menos descuidada cuanto que es aquella por la que se interesan directamente los autores del Nuevo Testamento y Cristo mismo en su predicación. Es la materia que quieren transmitir, la luz que desean comunicar. Toda la exégesis de los Padres de la Iglesia se

concentra en el descubrimiento y en la exposición de esta verdad. Ella es el origen de la teología.

Estas dos especies de verdad, si se sabe distinguirlas y discernir su alcance exacto, en realidad, no se contradicen ni se excluyen. Antes bien, se llaman y se complementan, como el signo y la realidad significada, como el continente y el contenido. Es preciso a toda costa impedir que una pretenda absorber o descartar a la otra.

D. *Tres peligros en las relaciones entre la moral y las ciencias humanas*

1. *La dimisión de los moralistas*

Los moralistas católicos han sufrido una dura prueba en los últimos años. Antes ejercían en la Iglesia una función muy «directiva» respecto de los fieles. Habían sido encargados de enseñar las leyes morales, de medir exactamente las obligaciones para aplicarlas a los actos concretos, de dirigir los casos difíciles. De esta manera, participaban en cierta medida, por sus interpretaciones, de la autoridad de la ley y del magisterio. Como los profesores y los jueces, experimentaban con bastante frecuencia un sentimiento de superioridad que confirmaba la concepción reinante de la moral, bastante autoritaria. Estaban más bien inclinados a desconfiar de las ciencias humanas que invadían su dominio y que consideraban al hombre y a su obrar según métodos nuevos.

El Concilio trajo una verdadera revolución en los modos de ver las cosas, que provocó una crisis profunda entre los moralistas. Animados a partir de entonces por el precipitado afán de «apertura al mundo», muchos de ellos descubrieron en la psicología, en la sociología e incluso en la política, nuevos horizontes, métodos y conquistas que les deslumbraron y les hicieron perder la confianza en la moral que habían enseñado. Su seguridad de antaño se convirtió en muchos casos en un complejo de inferioridad. Creyeron que, para reconstruir la moral, su deber era ponerse en la escuela de las ciencias humanas, tomar como modelos sus procedimientos y pedirles prestadas las categorías que habían elaborado. De este modo, pensaban edificar una moral adaptada a nuestro tiempo.

Sin embargo, en una empresa semejante es indispensable tener en cuenta el carácter propio e irreductible del conocimiento moral, so pena de caer inevitablemente por la pendiente de una dimisión. Si uno se deja arrastrar por el éxito de las ciencias humanas, no se pueden elaborar más que «morales a la deriva» que siguen las co-

rrientes de opinión dominantes de una época o de un medio, mientras que la tarea principal de la moral consiste en manifestar a los hombres los valores profundos y firmes que permiten tomar las medidas a estas corrientes y, si hay necesidad, resistirlas e imprimirles una dirección mejor.

La moral puede ciertamente sacar provecho, por ejemplo, de la teoría freudiana de la evolución psíquica: narcisismo, fijación a la madre y agresividad hacia el padre, superación, por último, hacia la fraternidad. Este análisis deja, no obstante, en la sombra la cuestión moral decisiva que encuentra cada hombre desde su infancia en la intimidad de su conciencia: su toma de posición personal respecto de la verdad y del bien, tal como aparecen según su edad. Tenemos ahí un factor propiamente moral que persiste a través de las etapas de la vida humana y que obra sobre ellas en el interior y más allá de los fenómenos observados por el psicólogo. Nuestra vida moral conoce, también, una evolución y un progreso que están asociados a la vida psíquica; pero sus movimientos y sus leyes no son reducibles a esta última.

De modo análogo, las investigaciones de los sociólogos y sus encuestas nos pueden esclarecer ampliamente el comportamiento de los hombres en la sociedad, los condicionamientos producidos por el medio de vida. El moralista, como el legislador, debe tener en cuenta en su estudio el obrar humano, a causa de su dimensión social.

Sin embargo, el moralista no puede utilizar la contribución de los sociólogos sin someterla a un discernimiento crítico. En realidad, los estudios de los sociólogos pueden alcanzar sólo los comportamientos exteriores tomados en la masa que forma un grupo social determinado. Ninguna investigación puede dar cuenta de las voliciones y de los sentimientos profundos que son la materia prima de la moral. La sociología, como su nombre indica, contempla al hombre a partir de la multiplicidad de lo social que lo engloba: por sí sola no puede penetrar en la singularidad de la persona que se halla en la fuente del obrar moral.

De igual modo, las encuestas sociológicas pueden, sin duda, proporcionar elementos útiles para el juicio del moralista. Pero el argumento por la mayoría que de ellas se extrae no puede nunca llegar a ser decisivo, ni hacer modificar una ley moral, como en el dominio político. Poner la moral a remolque de las mayorías la haría partir a la deriva y zozobrar pronto en las fluctuaciones y torbellinos de la opinión. Esto constituiría una pura dimisión de los moralistas.

De hecho, como ya hemos mostrado, si se atiene a su método y evita las extrapolaciones filosóficas, la sociología no tiene directa-

mente pretensión normativa. En cuanto a la moral, en teología particularmente, se sitúa en otro nivel y tiene por función iluminar al hombre sobre su ser profundo, sobre su dignidad como persona, sobre las exigencias de su naturaleza espiritual ante Dios, ante los hombres y ante el mundo. Apunta a una universalidad en el espacio y en el tiempo que sobrepasa las particularidades de un medio social o de una época, que es lo que puede alcanzar una encuesta sociológica. Por esta razón las leyes morales gozan de una permanencia que domina las propias civilizaciones con su historia.

Cualesquiera que sean las sacudidas sufridas en el curso de los últimos años y la crisis que se prolonga, los moralistas deben, por consiguiente, tomar conciencia de nuevo del servicio que les es confiado en favor de los hombres y en favor de la Iglesia: ayudar a todos los que intentan responder a las grandes cuestiones de la vida en diálogo tanto con las ciencias como con la Revelación cristiana.

2. *El imperialismo de los sabios*

¿Se trata acaso de una confirmación de la expresión de san Pablo: «Scientia inflat»? Todas las ciencias hacen nacer en aquellos que las practican la tentación del imperialismo: el deseo de explicar todo a partir de ella, como si fuese soberana. Este hecho se verifica tanto en los teólogos y filósofos como en los científicos, pero ha sido particularmente vivo en estos últimos como consecuencia de las conquistas extraordinarias de las ciencias modernas. No se puede culpar a la propia ciencia, pero se diría que una suerte de genio maligno se esconde detrás de la inteligencia de cada investigador para suscitar en su espíritu la ilusión de que la ciencia un día lo explicará todo, hasta el hombre mismo.

Entonces el hombre se convierte para el biólogo en una mezcla compleja de moléculas, para el psicólogo en un mecanismo de pulsiones y de deseos, para el sociólogo en una ruedecilla apresada en el juego de las fuerzas sociales, para el historiador en una brizna de paja que flota durante un instante en las vastas corrientes de la historia. Sin duda alguna, los verdaderos investigadores, gracias a su experiencia humana y a su sentido de lo real, perciben con claridad los límites de sus conocimientos y, en ocasiones, se hacen tanto más humildes cuanto más lejos avanzan en sus descubrimientos; pero la tentación cobra más vigor cuando alcanza a los filósofos que reflexionan sobre la ciencia. De este modo se han podido ver en la filosofía contemporánea corrientes de pensamiento que conducen a la destrucción del

hombre, a la negación de la persona y de las cualidades que hacen de ella un sujeto moral. Se ha podido escribir: «La destrucción del sujeto no constituye un tema entre otros de la filosofía contemporánea, sino que la define y la reúne como constituyendo su tarea propia»[3].

Pero precisamente este salto en filosofía, sea implícito o explícito, no se apoya ya en la ciencia; procede más bien de una especie de acto de fe en la ciencia y en una cierta razón científica.

Citemos a este propósito las reflexiones de C. G. Jung: «Sin duda, la ciencia no es un instrumento perfecto; pero al menos es inestimable y superior, no causa más mal que exigir convertirse en un fin en sí misma. La ciencia está hecha para servir, se equivoca de ruta cuando usurpa un trono. Le es preciso incluso ponerse al servicio de otras ciencias vecinas: pues cada una de ellas, precisamente a causa de su insuficiencia, tiene necesidad de sostenerse en las otras. La ciencia... contribuye a nuestra comprensión; no obscurece nuestra inteligencia a no ser que se considere como inteligencia absoluta la comprensión que nos ha transmitido»[4].

Tampoco es perjudicial meditar los consejos de Jung a un joven colega. Son un poco exagerados y parecen una broma, pero muestran cuánta necesidad tiene el estudio de la psicología del complemento de la experiencia humana. «Aquel que quiera conocer el alma humana no aprenderá casi nada de la psicología experimental. Es preciso que abandone la ciencia exacta, se despoje de su hábito de investigador, diga adiós a su gabinete de estudio y marche a través del mundo con un corazón humano, en el terror de las prisiones, de los asilos de alienados, de los hospitales, que vea los tugurios de los suburbios, los burdeles, los garitos, los salones de la sociedad elegante, la bolsa, los mítines socialistas, las iglesias, las asambleas religiosas, los éxtasis de las sectas, que experimente en su propio cuerpo el amor y el odio, las pasiones en todas sus formas; entonces regresará cargado de un saber más rico que aquel que le hubiesen dado los manuales, aunque tuvieran un pie de grosor, y podría ser para los enfermos un médico, un verdadero conocedor del alma humana».

3. *La formación de un mundo unidimensional y la interioridad*

En razón de que sus investigaciones se extienden a todo el universo perceptible, las ciencias terminan por formar una cierta repre-

3. G. GRANEL, en «Concilium» 86 (1973) 60.
4. C. G. JUNG, *L'âme et la vie,* París, pp. 256-257.

sentación del mundo que pasa de los investigadores a la opinión pública, beneficiaria de sus descubrimientos e invenciones. Cuando esta imagen se hace predominante y exclusiva, engendra una visión del mundo que se puede calificar de unidimensional, pues se fija en los fenómenos, en lo que aparece a los sentidos o a los instrumentos de la ciencia y rechaza, como incognoscible, imaginario o irreal, todo lo que pretende estar más allá. Se obtiene entonces una representación del mundo totalmente superficial, privada de espesor, de profundidad, de interioridad. Su símbolo podría ser una pantalla de cine o de televisión que reproduce todas las imágenes de la vida, que puede incluso proporcionar la ilusión de profundidad, pero que no posee ningún espesor real: detrás de la pantalla no hay nada. En ese caso, el mismo hombre se confunde con los fenómenos que él provoca, con las imágenes que forma en la mirada de los otros y que recibe de ellos. Su vida llega a ser un juego de apariencias, de reflejos y de máscaras.

En un mundo concebido de este modo, la moral ya no puede desempeñar su papel. Aparece, con sus reglas y exigencias, como una realidad sospechosa venida de otro mundo, un fenómeno incontrolable, un vestigio del pasado que ha de explicarse por la historia o por la presión social.

La vida según la interioridad

Por tanto será bueno meditar un poco sobre la naturaleza de la interioridad que es propia del hombre y que constituye en él la dimensión moral.

a) *La interioridad moral*

No se confunde con la interioridad psicológica del hombre ocupado en el flujo de sus sentimientos, ni mucho menos con una especie de abrigo íntimo abierto a los tímidos, a los que se asustan del mundo exterior con sus luchas y sus problemas. La interioridad puede extenderse a varios niveles. Existe, en primer lugar, la interioridad espacial: designa el lugar ocupado por los órganos en el interior del cuerpo. No forma un espacio diferente, pues el cuerpo humano puede ser medido igual que cualquier otro objeto; asimismo se le puede abrir para examinar su contenido. La verdadera interioridad no surge más que con la vida. Ya a nivel biológico, los pulmones o

el estómago, por ejemplo, constituyen una interioridad activa donde el aire y los alimentos son captados y transformados para entrar en la sustancia del cuerpo, gracias a un continuo intercambio entre el exterior y el interior que tiene como fin proporcionar al hombre las fuerzas necesarias para actuar en el mundo.

La interioridad sensible está constituida por una cierta conciencia que recibe mediante los sentidos las impresiones causadas por el mundo exterior y las transforma en reacciones y en movimientos que corresponden a las necesidades y apetitos.

La interioridad moral es todavía más profunda. Propiamente pertenece a la persona y consiste en la capacidad radical de acoger en sí y experimentar vitalmente toda verdad y todo bien hasta quedar fecundado por ellos, y en el poder subsiguiente de engendrar mediante una voluntad libre acciones y obras que transformarán tanto al propio hombre como al mundo que depende de él. De esta manera, la formación del acto libre es comparable a la generación humana; pero la interioridad, o la matriz en la que se forma, escapa a la investigación científica en la medida misma en que se trata del libre poder de darse forma y existencia en la acción, o sea, a causa de su naturaleza espiritual.

Por último, se puede discernir en la experiencia cristiana un reforzamiento de la interioridad moral. Cuando por la fe y la caridad la intimidad del hombre se abre a la acción del Espíritu Santo, entonces la interioridad del creyente entra en comunicación con la interioridad divina y adquiere una profundidad nueva e insondable. Esto es lo «secreto» donde sólo el Padre nos ve y nos llama, éste es el hombre «interior» del que habla san Pablo, que es capaz de producir obras de acuerdo con Dios y de alcanzar los frutos del Espíritu Santo.

Es importante señalar que, en ninguno de estos niveles, la interioridad humana permanece normalmente encerrada en sí misma. Muy al contrario, cuanto más profunda, más grande será su poder de acción. Se juzga, pues, mal al hombre y a los asuntos morales cuando se opone superficialmente la interioridad a la exterioridad, cuando se quiere combatir lo que se llama la «vida interior» con el pretexto de favorecer el compromiso del hombre o del cristiano en el mundo. Más bien, lo propio de la vida parece ser crear una interioridad dinámica capaz de transformar el mundo gracias a una interacción regular. La interioridad personal es, de este modo, la verdadera matriz donde se forman las mejores acciones del hombre. Por otro lado, se puede observar que las grandes obras de la humanidad, tanto en el plano moral como en el plano literario o científico, fue-

ron muy a menudo el fruto de una larga gestación llevada a cabo en la soledad personal y en la prueba.

b) *La profundidad*

La interioridad implica varias dimensiones que se vuelven a encontrar en las acciones morales. La profundidad designa el hecho de dejar atrás las impresiones, los sentimientos, las ideas y las representaciones superficiales, penetrando hasta el corazón de las realidades humanas y de las cuestiones morales gracias a la reflexión y la experiencia activa. Se puede ver su símbolo en la comparación, propuesta por Orígenes, de la meditación de la Escritura con la excavación de los pozos en el desierto, que llevaron a cabo los siervos de Jacob, a la búsqueda de las fuentes vivas. Esta profundización del conocimiento moral es evidentemente personal y sigue el sentido de la unión con el conocimiento «fontal», del que ya hemos hablado, y de la vida según el Espíritu. Contribuye a la formación de un saber de tipo sapiencial.

c) *La altura*

O la elevación, designa la exigencia de un esfuerzo prolongado y progresivo para alcanzar la calidad moral, comparable a la ascensión a una cima. Implica dejar atrás todo lo que es moralmente bajo, la lucha contra la pereza y la pesadez íntima. Se la designa con expresiones como la elevación de los sentimientos o la grandeza del alma. Se puede ver su signo en la montaña del Sinaí que escaló Moisés para recibir las tablas de la Ley o en la montaña de las bienaventuranzas donde Jesús proclamó la justicia superior a la de los escribas y fariseos. Esta altura debe, sin embargo, conjugarse, de acuerdo con la experiencia cristiana, con la profundidad en la que está colocado el fundamento sólido de la humildad ante lo real y ante la palabra de Dios, que previene la exaltación falaz del orgullo.

d) *La densidad*

Es el resultado de la paciente acumulación, en el espíritu y en el corazón, de las reflexiones, las experiencias y los esfuerzos. Resulta de una lenta asimilación y de una concentración de las adquisicio-

nes del pensamiento y de la vida, que forman la riqueza de los actos y de las ideas. Implica una cierta capacidad de recogida y reclama una fidelidad perseverante a las cualidades morales.

Un libro es denso cuando se presta a la relectura, al estudio, a la meditación. De esta clase son especialmente los textos bíblicos, que la liturgia nos presenta en el ciclo de los años sucesivos, como un alimento inagotable.

e) *La amplitud*

El progreso de la profundidad, la altura y la densidad contribuyen al ensanchamiento del espíritu y del corazón. La capacidad de recibir, de comprender y de ordenar las ideas y los sentimientos aumenta y se fortifica.

Los horizontes exteriores se hacen más vastos. Uno de los signos de esta amplitud es el poder de captar y de reunir mediante la reflexión puntos de vista y opiniones múltiples, a veces opuestas, y extraer de ellas las verdades complementarias que causan el progreso del espíritu, así como también saber abarcar con una mirada y comprender el pensamiento de otras épocas de la historia para discernir en ellas la continuidad viva de una tradición espiritual.

La vida según la exterioridad

La falta de interioridad engendra una visión del mundo, de la vida y del hombre que se puede describir mediante las características opuestas a las que acabamos de ver y que se resumen en la unidimensionalidad.

a) *La exterioridad*

Es la vida dominada por los impulsos recibidos del mundo exterior, por lo que se ve y se siente, por lo que se dice en la opinión reinante. Se manifiesta por la huida de la interioridad y de sus condiciones: la reflexión, el esfuerzo, el silencio, la soledad; por la búsqueda del ruido, de los contactos exteriores, de lo novedoso y de la información fácil. El parecer sustituye al ser, el atractivo de la forma al interés por el contenido.

b) *La superficialidad*

Proviene de la sumisión, sin control personal, al flujo variable de las impresiones epidérmicas y de las opiniones de moda. El pensamiento se convierte en algo parecido al agua de lluvia que resbala rápidamente por la superficie de las calles por las que todo el mundo camina. Se alimenta con la imagen, con preferencia sobre lo escrito, por una curiosidad que renace sin cesar, más que por una reflexión sobre el fondo.

c) *La trivialidad*

Y la mediocridad, califican las acciones hechas siguiendo la pendiente de la facilidad, el impulso del medio, de una moda, de una costumbre o también la búsqueda de una originalidad barata. Engendran una vida sin relieve, banal, aburrida, «como todo el mundo».

d) *La dispersión*

Está provocada por la sucesión rápida y la diversidad de las impresiones, de las reacciones que no están asociadas a ninguna reflexión, a ninguna intención profunda. Es la vida abandonada al albur de las circunstancias y de los caprichos. No puede engendrar más que acciones pobres, a menudo contradictorias, una especie de charlatanería moral sin gran contenido ni alcance, donde las palabras y las cosas suenan a hueco.

e) *La estrechez*

Todas estas deficiencias mantinen el espíritu y el corazón en la estrechez. No impiden los brotes de la inteligencia ni los impulsos súbitos de la generosidad, pero no les permiten desplegarse, tener tiempo suficiente para arraigar en la realidad humana y transformarla. El pensamiento permanece tributario de las inclinaciones y prisionero de los prejuicios. Busca imponerse mediante la parte de verdad que ha captado, al confundir totalmente la amplitud de espíritu con una tolerancia reivindicativa respecto de las opiniones, que denota una indiferencia creciente hacia la verdad y sus exigencias.

Conclusión

La interioridad es, pues, una dimensión esencial del orden moral. Esta aserción no es solamente teórica, sino práctica, especialmente en un mundo como el nuestro, dominado por la ciencia y la técnica. La interioridad nos indica el antídoto y el contrapeso indispensable de una visión positivista del mundo y de la vida que se extiende por doquier. El moralista, como, por otra parte, todo cristiano, está llamado a entablar una lucha en favor del hombre y de la interioridad moral, que es una de sus dimensiones propias, a fin de escapar de la representación unidimensional del mundo, donde corre el riesgo de perder lo mejor de sí mismo, el sentido de los valores morales y de su dignidad de hombre. Se trata de un combate cotidiano, pues la transformación de las condiciones materiales de vida, operada por la técnica, es tal que la tentación de una vida cómoda y superficial se ha hecho constante.

Sin duda, repitámoslo, la ciencia, con sus descubrimientos e inventos, es buena en sí misma, portadora de verdades y valores que hemos de acoger con franqueza. Por desgracia, parece que, de hecho, el hombre no puede practicar la ciencia y usar de ella con una objetividad completa y serena. No puede impedir el pedir a la ciencia la respuesta a las cuestiones fundamentales que se hallan en él y terminar por considerarla como el instrumento de salvación del hombre por el hombre. En ese caso, la ciencia se convierte verdaderamente en un objeto de fe, que se opondrá inevitablemente a la fe cristiana y a su concepción de la moral. De este modo, la ciencia se ve cogida en un gran debate que, en realidad, la supera, pues ella sola no puede dar cuenta de todo el hombre, ni siquiera alcanzar lo mejor del hombre. Se puede incluso pensar que, si se pretende someter totalmente el hombre a la ciencia, se prepara inevitablemente la destrucción del hombre. Sólo el reconocimiento de la dimensión moral y la reivindicación de la interioridad permiten conjurar este peligro.

Al término de este examen de las diferencias y de las relaciones entre la moral y las ciencias, convenía señalar el vasto debate en el que, en nombre de la ciencia, el hombre moderno está empeñado desde hace tres siglos. Acabaremos este capítulo con una cita de san Pablo —nuestra exposición sobre la interioridad es, en suma, su comentario— que expresa espléndidamente, en toda su riqueza, cuál es la interioridad propuesta al estudio del teólogo moralista: «Que (el Padre) os conceda, según la riqueza de su gloria, ser robustecidos por la acción del Espíritu para que se fortifique en vosotros el hombre interior, para que Cristo habite por la fe en vuestros corazones y,

arraigados y cimentados por la caridad, seáis capaces de abarcar con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad, y conocer el amor de Cristo que sobrepuja todo conocimiento y entréis por vuestra plenitud en toda la plenitud de Dios» (Ef 3, 16-19). Siguen los capítulos 4 y 5, que exponen no una simple parénesis, sino, más bien, la moral cristiana tal y como san Pablo la concibe, incluido el combate espiritual con los poderes de este mundo que abusan de la ciencia para establecer su reino.

3. La distinción entre la moral, las artes y la técnica

A. *El problema del vocabulario*

La moral se distingue de la ciencia porque es práctica, está ordenada a la producción de los actos humanos, mientras que la ciencia es teórica y tiene como único objetivo directo el conocimiento de la verdad. Conviene ahora establecer cómo la moral se distingue del arte y de la técnica, que tienen como ella un fin práctico: la producción de ciertas obras, la transformación de una cierta materia mediante la actividad humana.

Precisemos ante todo el vocabulario. Entendemos el término «arte» en el sentido amplio y antiguo que designa todo oficio de producción que exija conocimientos y aptitudes especiales. Así se habla del arte militar, del arte veterinario, culinario, etc. Evidentemente también las bellas artes, a las cuales reservamos con frecuencia los términos de arte y de artista. «Artesano» ha permanecido en nuestra lengua como un testimonio del sentido antiguo, pero queda limitado al trabajo manual.

En la época moderna, el término «arte» ha sido sustituido ampliamente por el término «técnica», formado a partir de la «techné» griega que los latinos tradujeron por «ars» y que aparece a mediados del siglo XVIII. La técnica se ha convertido en la compañera de las ciencias modernas y designa todo el campo de aplicaciones prácticas que se pueden obtener de sus descubrimientos, especialmente por la construcción de instrumentos y máquinas. De este modo, la ciencia engendró la técnica y dio a nuestra época el nombre de era científica o era tecnológica. Precisemos aún más. La técnica designaba tradicionalmente un conjunto de procedimientos que eran ejecutados a fin de obtener un resultado determinado. De este modo se hablaba de la técnica de la danza o del teatro. En nuestros días, la técnica ha tomado el sentido de un conjunto de procedimientos metódi-

cos, que utilizan máquinas y mecanismos perfeccionados, apoyándose en conocimientos científicos y no ya empíricos. Las técnicas son, pues, aplicaciones de las ciencias, pero su fin es la producción. El término «técnica» ha engendrado otros, técnico, tecnócrata, etc. Se puede subrayar también que la idea de arte está más directamente asociada a las cualidades humanas que la de la técnica.

Cualesquiera que sean sus diferencias, podemos, sin embargo, mantener unidos el arte y la técnica en su comparación con la moral.

Señalemos que tampoco en este caso el problema es solamente teórico; no se reduce a una cuestión de definición o de objeto formal, como dicen los escolásticos. El desarrollo extraordinario de la ciencia y de la técnica a partir del último siglo ha suscitado la cuestión: ¿en la era científica en la que nos encontramos no deberíamos considerar la transformación progresiva de la moral en una técnica del hombre, elaborada a partir de nuestro conocimiento del individuo y de la sociedad? Se trata de la idea de la moral como una ciencia de las costumbres que se prolonga en una técnica apropiada y que fue puesta en circulación por Lévy-Bruhl a comienzos de siglo.

B. *Las diferencias entre la moral y el arte o la técnica*

Podemos recordar aquí las finas y penetrantes diferencias establecidas por Aristóteles y santo Tomás.

1. El arte y la técnica hacen abstracción de las disposiciones personales y de las intenciones del que actúa. La moral, por el contrario, tiene como objeto directo las disposiciones y las intenciones del hombre. Así, se puede ser un excelente técnico, un ingeniero renombrado o un gran escritor, siendo un hombre deshonesto. Se puede asimismo ser una persona honrada, e incluso un santo, estando totalmente desprovisto de capacidades técnicas o artísticas. La moral califica al hombre en cuanto hombre, como totalidad y como persona: es un hombre bueno, justo, honrado, valeroso. El arte y la técnica lo califican sólo parcialmente, en su actividad exterior: es un buen cirujano, un obrero hábil o un gran músico.

2. En el orden del arte y de la técnica, es mejor equivocarse sabiéndolo, en el orden de la moral vale más equivocarse ignorándolo. El profesor de gramática que hace deliberadamente un solecismo para señalárselo a sus alumnos no merece ningún reproche, pues él sabe que comete una falta; su conocimiento de la lengua no disminuye en absoluto. Pero en moral es preferible cometer una injusticia por error, como tomar un bien de otro, una pluma estilográfica o un libro, cre-

yendo que es el propio, que hacerlo conscientemente, de modo deliberado. Y es que el arte tiene como objeto directo el conocimiento antes que el uso que de él se haga, mientras que la moral se dirige ante todo al uso, al acto voluntario que la ignorancia puede excusar.

3. La moral no determina sólo cómo debe obrarse, sino que determina qué se debe obrar. Así, pues, la virtud de la prudencia, en la que culmina la ciencia moral según santo Tomás, no se limita a la deliberación y al consejo; tiene como acto principal el «praeceptum», la decisión o la orden de obrar. El hombre prudente no es el que da buenos consejos, sino el que sabe actuar cuando y como conviene. La valentía de obrar es un componente necesario de la verdadera prudencia.

El arte y la técnica, por el contrario, proporcionan la capacidad de obrar como es preciso en su propio dominio, pero ellas mismas no determinan a obrar. Un arquitecto puede establecer los planos de una bella casa sin tener que ponerlos en ejecución; no por ello el arte que posee queda disminuido. Añadamos, sin embargo, que el arte difícilmente puede adquirirse sin la práctica; pero la unión de la prudencia y la acción es más directa y obligatoria.

4. Se puede añadir que las artes y las técnicas, incluso cuando se convierten en una ocupación principal, son practicadas por una parte de los hombres durante un tiempo limitado de su vida. Se diversifican en múltiples especializaciones. La moral concierne de igual modo a todos los hombres e interviene en todos nuestros actos concretos. Sigue siendo única, cualquiera que sea la diversidad de nuestras actividades.

5. Se puede decir también que la técnica transforma las condiciones materiales del obrar humano, pero hace abstracción de su contenido moral, espiritual o cultural al cual el arte permanece más atento. Así, las técnicas de la comunicación han conocido un desarrollo y unas realizaciones que no habrían podido imaginarse hace apenas un siglo. Sin embargo, el contenido que difunden no es siempre, es preciso confesarlo, de un nivel intelectual particularmente elevado; pueden transmitir indiferentemente lo mejor y lo peor. Se puede incluso observar que las obras más bellas de las que estamos orgullosos han sido con frecuencia compuestas antes del progreso y de la era técnica, con medios muy simples.

Las definiciones del arte y de la moral

De estas diferencias podemos extraer una distinción entre la moral y el arte o la técnica. Para expresarla tomaremos la distinción clásica que puede servirnos de base y que es preciso citar en latín.

La moral se define como: «recta ratio agibilium», como la razón recta o la ciencia de las acciones humanas. El arte o la técnica se define como: «recta ratio factibilium». El término «factibilia» es difícilmente traducible*. Se puede dar la definición de este modo: la razón recta de la ciencia del trabajo, o de los productos del trabajo humano, o también la ciencia de la fabricación. La noción de trabajo que se ha definido como: el conjunto de actividades humanas coordinadas para producir o contribuir a producir lo que es útil (diccionario Robert), nos parece interesante para actualizar esta definición.

Las definiciones se precisan por la distinción entre dos niveles o partes en la acción humana: la acción inmanente y la acción transeúnte. La acción inmanente es interior al sujeto que actúa; así son el conocimiento, el querer, el amor, la intención, etc.; tiene como efecto la transformación y la calificación del hombre mismo como persona. La acción transeúnte lleva a cabo la transformación de una materia exterior al hombre, lo que puede expresarse con los términos de producción o fabricación[5].

Por consiguiente, la moral y el arte o la técnica no tocan la acción humana de la misma forma. La moral la toma y la construye a partir del acto de querer que es su fuente principal, inmanente al obrar en todo su desarrollo. El arte y la técnica se dirigen directamente al trabajo exterior realizado por la acción humana.

Esta distinción corresponde bastante bien a la división entre el trabajo en el sentido objetivo y en el sentido subjetivo propuesta en la encíclica *Laborem exercens* de Juan Pablo II y que llega a ser el fundamento de su análisis ético de la sociedad moderna. El trabajo «objetivo» designa la actividad de dominación y transformación de la tierra con la ayuda de la técnica y del capital constituido por los medios de producción. El trabajo «subjetivo» designa esta actividad en cuanto que procede del hombre como sujeto o como persona y está a él ordenado. El trabajo «objetivo» hace abstracción de la dimensión ética y se ordena siguiendo las leyes de las diferentes técnicas,

* Esto es verdad en francés, pero no en castellano: «Factibilium» es lo *factible.* A él se opone un término más raro en español que sería traducción de *agibilium*: lo *agible.* Lo utilizaron, sin embargo, Mateo Alemán, Cervantes, Baltasar Gracián... La distinción de agible y factible la explica convenientemente Pinckaers en lo que sigue [nota del tr.].

5. Según santo Tomás «Ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Dicitur autem agere et facere quia, ut dicitur in IX Metaph., factio est actio transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare et huiusmodi; agere autem est actio permanens in ipso agente, sicut videre, velle et huiusmodi» (I-II, q. 57, a. 4). Cf. también *De Veritate,* q. 8, a. 6.

de la economía, etc. El trabajo «subjetivo» introduce la dimensión ética en el universo del trabajo y postula la primacía del hombre sobre la técnica, como fuente y fin del trabajo. El criterio principal de juicio en el orden del trabajo llega a ser entonces el respeto y la promoción de la dignidad del hombre.

Observación. La distinción que acabamos de establecer es analítica y teórica; pero en lo concreto, la moral, las artes y las técnicas se compenetran. El hombre no ejerce ninguna actividad técnica sin que en ella intervenga la dimensión moral. El ingeniero ha de relacionarse por su trabajo, por especializado que sea, con un patrón, con unos obreros, y entra, por este hecho, en las relaciones de justicia que dependen de la moral. Incluso si trabaja solo, la finalidad que inspira su acción confiere a ésta una calidad de orden moral que afecta a su persona: en el plano humano, una cosa es el trabajo hecho por puro interés o por obligación, y otra distinta, el trabajo realizado por placer, por sacrificio o por gloria de Dios.

Pero, por otra parte, desde el momento en que se ejecuta, desde el momento en que penetra en el mundo exterior, la acción moral pone inevitablemente en movimiento mecanismos que dependen del arte y de la técnica.

Por consiguiente, no se pueden separar enteramente en la realidad las acciones morales y las actividades del arte o de la técnica. Conviene, no obstante, distinguirlas con cuidado, para evitar confusiones perjudiciales y establecer con claridad las diversas reglas de su contribución al obrar humano.

C. *El peligro de imperialismo en los técnicos*

Al igual que la ciencia, a causa del poder sobre el mundo que proporciona, la técnica suscita entre los técnicos una tentación y un peligro de imperialismo. La mentalidad técnica lleva a afrontar e intentar resolver todos los problemas de una manera y con unos métodos técnicos. Se hablará de la técnica del matrimonio perfecto, de las técnicas de la relajación, de la meditación cuando no de la contemplación. Se querrán tratar de modo análogo los problemas morales, aplicándoles métodos que, como se dice, han sido experimentados en otros sitios, sin darse cuenta de que estos métodos dejan escapar lo que hay de específicamente humano.

El problema puede plantearse de un modo muy concreto, como en el caso del ingeniero que quiere reducir los problemas de la educación de los hijos o de las relaciones conyugales en su hogar a da-

tos técnicos, análogos a aquéllos de los que se ocupa en el trabajo. Se dirige a un fracaso cierto y pronto se sentirá sin recursos, renunciará a intervenir en esos dominios que calificará de afectivos e irracionales. Sin embargo, lo mejor del hombre está ahí. Lo mismo ocurre respecto de las cuestiones religiosas.

Pero el problema de la técnica no se limita a los individuos: se extiende a las dimensiones de la civilización moderna, como en varias ocasiones ha mostrado Juan Pablo II. Desde su primera encíclica, el Papa ha expresado las dudas e inquietudes que suscitan los progresos de la técnica cuando llega a ser prepotente. «El desarrollo de la técnica y el desarrollo de la civilización de nuestro tiempo marcado por el señorío de la técnica, exigen un desarrollo proporcional de la vida moral y ética. Por desgracia, parece que este desarrollo siempre va por detrás. La primera inquietud se refiere a una cuestión esencial y fundamental: ¿este progreso, del cual el hombre es su autor y defensor, hace la vida humana sobre la tierra "más humana" desde todo punto de vista? ¿La hace "más digna del hombre"?» *(Redemptor hominis,* n. 15).

Trata de nuevo el mismo tema en la *Laborem exercens* y muestra el peligro de otorgar la prioridad al trabajo «objetivo» sobre el trabajo «subjetivo», es decir, a las leyes de la economía y de la técnica sobre el hombre. En ese caso, éste es considerado como una «mercancía sui *generis»,* como una fuerza anónima necesaria para la producción, como un simple instrumento. De este modo, cuando la técnica se hace soberana, engendra la servidumbre del hombre por desconocimiento de su dimensión propia que es ética, en detrimento de su dignidad. Entonces la gran cuestión es restablecer la primacía del hombre sobre el trabajo, de la ética sobre la técnica. ¿Está hecho el hombre para el trabajo, o el trabajo, y con él la técnica, para el hombre?

Entre los moralistas, las conquistas de la técnica hacen nacer la misma tentación que hemos señalado a propósito de los progresos de la ciencia: un deslumbramiento y una dimisión, al mismo tiempo que los investigadores experimentan la necesidad cada vez más fuerte de una reflexión ética que la ciencia no les puede proporcionar. Algunos moralistas incluso han hablado de un futuro modelado por simbiosis del hombre y la máquina[6].

Indudablemente, la respuesta al problema de las relaciones entre la moral y la técnica no se halla en un rechazo romántico o temero-

6. A. GIBSON, *Visions de l'avenir,* en «Concilium» 86 (1973) 129-137.

so de la tecnología, que no podría sostenerse hasta el final, ni en un abandonarse entusiasta o resignado al progreso técnico. Reclama un esfuerzo constante y un combate que ha de librarse, en primer lugar, en nuestra propia vida para garantizar la primacía del hombre, la supremacía y la irreductibilidad de los valores morales frente a la invasión de nuestro mundo por parte de las técnicas. La técnica dejada a sí misma corre el riesgo de volverse contra el hombre, de sojuzgarlo y destruirlo en lo que tiene de más valioso. Hay que luchar, pues, para que permanezca al servicio del hombre, como un instrumento perfecto. En este debate los moralistas están llamados a desempeñar un papel decisivo que les exige lucidez, coraje y audacia.

Bergson, hablando de las relaciones entre el mecanicismo y la mística, introdujo esta expresión: insuflar a este mundo un «suplemento de alma». ¿No será decir demasiado poco, si se entiende por suplemento lo que se añade después? Lo que está en discusión es la propia alma, lo que constituye lo propio del hombre, éstas son las cualidades de la persona que han de salvaguardarse y desarrollarse prioritariamente, sirviéndose de los recursos de la técnica allí donde pueden ser útiles. El alma es aquí a la vez la inspiradora y el fin que determina el orden de los medios, entre los que se encuentra la técnica y su utilización.

4. A la búsqueda de lo humano

La comparación entre las ciencias, las artes y la moral hace resaltar el carácter humano de esta última. Se puede decir que la moral es la más humana de las ciencias porque se interesa por el hombre en cuanto tal, como persona libre, dueña y responsable de sus actos. Lo estudia directamente en sus actos que lo califican como hombre: el querer, el amor, la intención, la elección.

Esta propiedad de la moral no es únicamente teórica: impone a los moralistas la tarea de defender al hombre contra los peligros que le amenazan en su humanidad, especialmente como consecuencia de una aplicación abusiva de las ciencias y de las técnicas. Ciertamente éstas son humanas por su origen y por los conocimientos que nos proporcionan sobre el hombre; pero no pueden alcanzarlo en su centro ni calificarlo como persona.

A. *Lo humano es más que lo humano*

No obstante, es preciso añadir que la ciencia moral no puede alcanzar verdaderamente lo humano más que si reconoce, en el mo-

mento de captarlo, que lo humano desbordará siempre la idea que nos hacemos de ello. En efecto, debemos desconfiar, especial mente en la investigación racional, de nuestra propensión a que podemos encerrar la realidad en los conceptos y en las teorías. Esto es válido particularmente para el hombre: lo humano es siempre más que la idea de lo humano. Por consiguiente, la moral no podrá nunca constituirse como un sistema acabado, cerrado, definitivo, so pena de convertirse, en ese mismo instante, en infiel a su objeto. Ningún concepto de humanidad, ninguna antropología puede dar cuenta adecuada de lo que hay de más valioso y de más característico en el hombre: la persona, que es la fuente en él de los actos y de los pensamientos. Lo humano sobrepasa nuestras sistematizaciones morales como el horizonte desborda los caminos, los pueblos, los campos y los bosques que llenan un paisaje. Debemos, por consiguiente, tener mucho cuidado de mantener siempre nuestras ideas y juicios abiertos y prestos a ser superados si queremos ser fieles a lo humano en moral.

Esta observación no vuelve en modo alguno a la doctrina moral caduca y provisional, con sus preceptos y sus juicios, sino que nos la hace concebir como un camino: nos indica una dirección con la ayuda de límites determinados, nos ofrece un suelo firme e incluso duro, precisamente para conducirnos más allá de él. De modo que no podemos alcanzar lo humano sin la ayuda de las ideas y de las posiciones precisas, sin conformarnos a los preceptos; pero no debemos confundir estas vías con el fin adonde conducen.

Sin duda estas cosas no se pueden comprender si no tenemos en cuenta la experiencia. Lo humano se manifiesta particularmente en la prueba, en el seno del sufrimiento que toca al hombre en su intimidad y le revela las realidades esenciales; le hace igualmente sensible al dolor de los demás y le enseña esa bondad del corazón que llamamos precisamente «humanidad». Lo humano aparece también en el amor y en el odio, en la esperanza y en la desesperanza, en la tristeza, el miedo y la alegría, en todas las agitaciones del corazón del hombre que nos hacen percibir los movimientos secretos de la vida. Existe también la experiencia de la división interior en la que el hombre se convierte en un enigma para él mismo ante la cuestión del bien y del mal; la experiencia de la debilidad y del temor, donde se forja una de las virtudes más humanas, la valentía. Son experiencias de este tipo las que nos enseñan qué es verdaderamente lo humano, mejor que todos los libros.

La «humanidad» de Jesús en los Evangelios es un ejemplo revelador. Jesús tiene mucho más el sentido de lo humano que los fariseos legalistas, como lo muestra su conducta con los enfermos que cura in-

cluso en el día del *sabbat,* con los pecadores por los que se compromete, con los niños que sus discípulos rechazan rudamente, y llegará hasta identificarse con los más humildes. En cada uno, tanto en el rico Zaqueo como en el ladrón en la cruz, Jesús busca lo que podríamos llamar lo humano primitivo, tal como salió de las manos del Creador, como una imagen que ha de ser restaurada. ¿No será este «humano» lo que Jesús compara con la oveja perdida y con la dracma extraviada para hacernos comprender que demasiado a menudo descuidamos lo principal, lo que hay de mejor en los otros y en nosotros?

Si los moralistas quieren ser fieles a esta «humanidad» evangélica, habrán de evitar tratar a los hombres como simple materia de aplicación de los principios abstractos, de las leyes generales o de las ideas teóricas. Ajustar las leyes morales a los actos y a las personas exige destreza y discernimiento, a fin de, con benevolencia y lucidez, encontrar al hombre concreto, aquél al que fue dirigido el Evangelio, con sus debilidades y sus pecados, pero también con sus virtualidades divinas. Esta es exactamente la obra de la prudencia.

B. *Lo humano abierto a lo divino*

Lo humano, de lo que acabamos de hablar, fácil es verlo, no se opone a lo divino como a su contrario, tal y como a menudo se piensa.

Desde el Renacimiento, somos víctimas de una dicotomía, de un conflicto instaurado entre el hombre y Dios, la libertad y la gracia, lo natural y lo sobrenatural. Parece como si necesariamente se quitase a uno lo que se otorga al otro. Se crea así una oposición práctica entre lo humano y lo divino. En esta confrontación, los teólogos, en su afán de salvaguardar la Revelación, con frecuencia han privilegiado lo sobrenatural, a veces despreciando lo humano. Hoy, en reacción contra este «sobrenaturalismo», no se oye hablar más que del hombre y de los valores humanos. Se quiere fundarlo todo, incluso la religión, en la experiencia simplemente humana y se rechaza lo sobrenatural en todas sus formas, como si se hubiese convertido de pronto en escandaloso, algo así como un pecado contra el hombre y contra el mundo.

El enfrentamiento así establecido entre lo humano y lo divino no puede resolverse en el plano racional y abstracto; es preciso recurrir a la experiencia cristiana. Ya la experiencia humana provocada por la prueba induce con frecuencia a que el hombre se abra a algo más allá de lo humano y suscite en él una llamada y una disponibilidad para algo más grande que él. Pero, sobre todo, la experiencia

de la vida de fe nos enseña que cuanto más nos demos a Dios, cuanto más nos sometamos a su gracia, tanto más nos haremos humanos, sensibles tanto a los otros hombres como a toda otra realidad creada. Es en este sentido en el que los Padres griegos podían hablar de la «filantropía» de Dios. Poniéndonos en la escuela de Dios mediante la fe, aprendemos el verdadero amor al hombre.

Entre lo humano y lo divino, más allá de la corrupción causada por el pecado, subsiste una cierta armonía que es obra del mismo Dios: es la imagen de Dios en nosotros que la gracia viene a restaurar. Por esto santo Tomás afirmaba que la gracia no corrompe la naturaleza sino que la perfecciona (1, q. 62, a. 5). Esto significa, sobre todo, que el hombre no puede llegar a ser él mismo, plenamente, sin la gracia de Dios; pero también que esta gracia nos conduce hacia lo humano más concreto y más real, aquello que se descubre y obra especialmente en la caridad.

C. *Nota sobre la experiencia en moral*

La experiencia desempeña un papel muy importante en la moral. El obrar humano está siempre unido a una experiencia en lo concreto de la vida en la que se produce. Por eso Aristóteles sostenía que la falta de experiencia hace inepto para la ciencia moral al impedir comprender las realidades de las que trata. Esta experiencia no es solamente de orden afectivo, una cuestión de impresiones, de sentimientos, de recuerdos acumulados; aporta una luz propia que ilumina la inteligencia hasta en el plano teórico. Siempre se termina por pensar en moral según la conducta que se ha seguido. De hecho, el conocimiento moral tiene su nacimiento, su fuente profunda, en el seno de una experiencia y busca volver a ella mediante la reflexión para conducir la acción.

Influidos por el racionalismo ambiente que separa la razón de la afectividad, los moralistas de los últimos siglos han descuidado demasiado la experiencia en beneficio de un estudio racional de las leyes morales, entendidas como principios *a priori* según la formulación general y abstracta que habían recibido en la teología escolástica. Hoy, por el contrario, se ponen en discusión las leyes morales y su aplicación en nombre de la experiencia concreta. Ya no se quiere sostener nada en el dominio moral o religioso que no proceda de la experiencia vivida, pero sin, apenas, preocuparse por llevar a cabo un discernimiento entre las experiencias. Antaño, la moral era solamente ideas, ahora querría convertirse sólo en experiencia. La dicotomía racionalista subsiste; únicamente se ha pasado al polo contrario.

Es, pues, importante precisar cuál es la experiencia humana que alimenta el conocimiento moral, al menos en algunos trazos esenciales, pues el tema es demasiado complejo para ser tratado aquí por entero.

1. *La experiencia según la virtud*

No todas las experiencias son iluminadoras ni fructíferas; algunas incluso nos hacen ciegos a los valores morales y estériles en nuestras obras. La experiencia, ante todo, debe penetrar en nosotros hasta el nivel propiamente moral y personal. Las experiencias epidérmicas, por numerosas y variadas que sean, no aportan más que disipación. Nos impiden ser nosotros mismos y obrar como sujetos morales. Constituyen un obstáculo para la formación de una experiencia auténticamente moral.

La experiencia más fecunda para la moral es la de la acción conforme a la virtud, por la elección de la verdad y del bien. Confesémoslo: no se puede sostener hoy una proposición semejante sin correr el riesgo del ridículo. La idea de la virtud es en nuestros días despreciada hasta tal punto que parece paradójico mantener que su experiencia sea más interesante y más instructiva que la del pecado o que la de cualquier otra conducta. Casi toda la literatura de los últimos siglos considera a la virtud aburrida y sin historia. Nos encontramos aquí ante un grave fenómeno: el foso establecido y mantenido por nuestro medio cultural entre una literatura que utiliza sobre todo la imaginación, los sentimientos y las ideas, y la realidad de una experiencia moral que subsiste a pesar de todo, y que puede mostrarse muy diferente de la representación usual cuando se tiene el coraje de profundizar un poco en ella. Este hecho revela precisamente la necesidad de la experiencia vivida para comprender la calidad del obrar virtuoso y descubrir el universo moral en el que nos introduce.

Ya la simple lectura de los moralistas antiguos, tanto paganos como cristianos, nos debería servir para darnos cuenta de que la virtud puede ser más interesante de lo que se nos ha dicho. Sobre la virtud y bajo su inspiración han escrito sus obras más bellas[7].

7. Citemos el siguiente pasaje de las *Tusculanas* de Cicerón: «¿Qué hay mejor en el hombre que un espíritu penetrante y bueno? Es, pues, de este bien del que debemos disfrutar si queremos ser felices. Ahora bien, el bien del espíritu *(mentis)* es la virtud; por consiguiente, es en ésta donde reside la vida feliz. Por tanto, todo lo que hay de bello, de noble, de esplendoroso —ya lo he dicho, pero es preciso, me parece, insistir—, todo eso abunda en sujetos alegres. Y como alegrías continuas y plenas hacen evidentemente la vida feliz, se sigue que ésta resulta de la virtud (exactamente la *honestas* que para Cicerón designa la calidad moral causada por el conjunto de las virtudes)» (1. V, XXIII, 67).

La virtud no es esa niña bien educada, obediente y de pocos alcances, sin pasión ni atractivo, esa esclava de la ley que uno se imagina. En la experiencia, se manifiesta a los que se atreven a creer en ella como llena de vigor, portadora de luz, sorprendente por sus dones. Para comprobarlo basta con considerar, en particular, con un poco de atención, algunas virtudes. ¿Quién conoce mejor la vida, el que posee la virtud de la valentía o el cobarde, el que ha aceptado el combate cotidiano del esfuerzo por cumplir una tarea generosa, a menudo oscura, o el que se abandona al flujo de sus deseos, al capricho de sus intereses y trata de engañar con hábiles palabras? En la valentía se encuentra una fuerza oculta y una luz discreta que las palabras no pueden expresar, pero que iluminan por contacto. El valiente difunde confianza.

La mansedumbre, de la que con frecuencia habla san Pedro, no es la virtud de los temperamentos débiles, como se cree. Esta virtud es fruto de una victoria poco común del hombre sobre el miedo y la agresividad que surge de lo profundo de su ser. La verdadera mansedumbre supone una gran fuerza interior y reclama un perfecto dominio de los sentimientos. Según la Escritura, el hombre manso es más fuerte que un conquistador de ciudades. La mansedumbre va acompañada de un penetrante conocimiento de sí y de las pasiones inquietas que a veces nos sacuden como a una barca la tempestad.

La castidad no es tampoco ese niño timorato que no se atreve a mirar cara a cara a las cosas ni a las personas; esta virtud no se deja definir por la privación o la frustración. Si es cierto que se conoce mejor a un adversario cuando se ha combatido con él, cuando se le ha tomado la medida y descubierto sus astucias, entonces hay algún fundamento para pensar que la castidad no es tan ignorante como se dice. Gracias a la pureza de su mirada podrá incluso haber explorado mejor las regiones obscuras del corazón del hombre y ver más claramente en sus pasiones que aquellos que se entregan a ellas y en ellas se hunden.

De modo parecido, el compromiso del cristiano en la fe constituye la experiencia necesaria para conocerla verdaderamente, para recibir la luz única que nos aporta para discernir los horizontes nuevos que nos abre sobre el hombre y sobre Dios, en los que incluso están englobados el mundo del pecado y de la increencia, pues no se puede progresar en la fe sin tener que combatir, en el corazón y en la razón, todo lo que en nosotros se niega al salto de la fe y al desprendimiento de sí reclamado por el amor.

Para reducirlo todo a una cuestión: ¿quién sabe si el santo, por su experiencia de las diferentes virtudes, comenzando por la fe y la

castidad, no conoce mejor el pecado que el pecador mismo, incluyendo al no creyente? En efecto, una experiencia semejante no es tan simple como se la imagina, pues contiene, en realidad, la experiencia de todos los vicios que ha debido vencer, de todas las raíces del pecado que la gracia ha tenido que extirpar del corazón para que en él pueda penetrar la luz de Dios, conforme a la expresión de san Pablo: «El día está próximo. Dejemos, pues, las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz» (Rom 13, 12). ¿Será acaso la experiencia de la luz menos iluminadora que la de las tinieblas?

Por consiguiente, la experiencia necesaria para el desarrollo del conocimiento moral es propiamente la de la virtud, a causa de la luz especial que proporciona en materia moral, incluyendo los pecados y los vicios que bordean su camino y que hacen con frecuencia mucho más ruido en nuestros oídos. Engendra ese conocimiento por connaturalidad que santo Tomás atribuía en propiedad al hombre virtuoso, haciendo de él el mejor conocedor y el mejor juez de los actos concretos.

2. *El uso de la experiencia*

Las experiencias que tenemos no son provechosas por ellas mismas. Constituyen un material bruto que es preciso examinar y manejar de modo conveniente para extraer de él la luz. Se pueden tener muchas experiencias sin obtener de ellas gran fruto; algunos, por el contrario, saben extraer de una única experiencia una enseñanza rica y general. La agudeza de espíritu es, pues, aquí necesaria.

La experiencia no puede producir sus frutos sin la reflexión que establece en nosotros una circulación regular entre lo vivido y el pensamiento, entre la idea y la acción, y que nos hace también sacar provecho de las obras en las que otros hombres han expresado su propia experiencia. De esta forma, los textos sapienciales son compendios de experiencia abiertos a nuestra meditación, en unión con nuestra vida. Esta sabiduría es como la matriz donde se ha formado la ciencia moral y a ella debe volver continuamente.

A nadie le falta el material de la experiencia. Abarca las experiencias humanas fundamentales: el amor, el sufrimiento, el esfuerzo, la debilidad, la lucha contra el mal, el encuentro con el prójimo, la cuestión de Dios, la acogida de su Palabra, también la experiencia del tiempo, en la paciencia y la perseverancia necesarias a todo creyente. De este modo, podemos descubrir lo que es verdaderamente el universo moral, el mundo de los hombres y de los valores espiri-

tuales, y adquirir esa comprensión benevolente de los otros que establece con ellos una comunicación preciosísima. Nadie puede tener todas las experiencias; pero, cualesquiera que sean las diferencias, podemos tener acceso a lo que puede ser llamado núcleo humano de la experiencia del prójimo gracias a una cierta simpatía del alma que es el fruto de nuestra experiencia personal.

Para conocer lo humano, no hemos de multiplicar las experiencias hasta el infinito, pues un gran número de ellas dispersan la atención, agotan nuestras capacidades y nos ponen en peligro de extraviarnos. Basta con haber realizado a fondo, con la inteligencia atenta y el corazón dispuesto, las experiencias humanas que se presenten, particularmente las más comunes, para descubrir el ser del hombre en sus actividades, la fuente secreta de sus actos y de sus comportamientos, el mismo origen del bien y del mal de donde procede toda la vida moral.

Por consiguiente, no estamos encerrados en nuestra experiencia individual; es posible una cierta comunicación de nuestras experiencias en el plano moral. Cada uno puede formar en sí mismo el jugo de humanidad que transmitirá y que es propiamente la sabiduría. Pero también aquí nos encontramos de nuevo la exigencia de la virtud: sin ella, el jugo de que hablamos pronto se corrompe y puede convertirse en un veneno en lugar de un sabroso alimento.

Capítulo IV

LA EXISTENCIA Y LA ESPECIFICIDAD DE LA MORAL CRISTIANA

Planteamiento del problema y examen de una respuesta actual

Abordemos ahora la cuestión de la existencia y de la especificidad de una moral cristiana. En un primer capítulo, expondremos el problema y examinaremos una respuesta actual que se ha hecho característica.

A continuación plantearemos la cuestión de la moral cristiana en algunos grandes hitos de la teología desde sus orígenes: para el Nuevo Testamento, escogeremos a san Pablo y, siguiendo sus epístolas, trazaremos las principales líneas de la moral cristiana. Examinaremos después el Sermón de la Montaña con la ayuda de san Agustín, pues partiremos de su comentario del «Sermón del Señor» que él consideraba como el compendio y el modelo de la moral evangélica. Este estudio tendrá la ventaja de hacernos redescubrir uno de los textos nutricios de la moral cristiana. Finalmente, estudiaremos a santo Tomás, que fue uno de los grandes artesanos de la teología occidental y nos referiremos especialmente a su tratado de la Ley nueva. Concebida de este modo, nuestra investigación es, sin duda, limitada. Sin embargo, nos permitirá reunir una rica y amplía tradición, bien armonizada también con los Padres griegos. De esta forma obtendremos un modelo de respuesta a la cuestión de la moral cristiana que nos ayudará en gran medida en nuestra reflexión ulterior.

1. El problema de la existencia y de la especificidad de una moral cristiana

La cuestión de la existencia de una moral cristiana pudo parecer sorprendente, incluso escandalosa para muchos, hace apenas treinta

años. En la hora actual se la encuentra en el fondo de todos los debates que se desarrollan entre los moralistas cristianos.

Antes, en el seno de la Iglesia, se tenía como evidente que el cristianismo tenía una moral propia, establecida más firmemente y mucho más precisa en la reglamentación de las costumbres que las morales filosóficas y laicas, más elevada también que las demás morales de origen religioso. El lazo entre la religión cristiana y la moral era tan estrecho que los historiadores, que tomaban sus libertades respecto de los dogmas, pensaban poder reducir el cristianismo a la enseñanza de una moral, por tener a ésta como su núcleo más seguro. Incluso a los ojos de los no creyentes la moral constituía la parte más válida del catolicismo y muchos deseaban aun aprovecharla, especialmente para la educación de los niños. Siendo esto así, ¿tocar la moral cristiana no es conmover el elemento más sólido, cuando no la esencia misma del cristianismo?

Para el pueblo cristiano, la moral era evidentemente una parte esencial de la religión. Constituía la materia principal de la enseñanza que recibían. Incluso existía antes en la predicación corriente una cierta negligencia en la enseñanza del dogma en provecho de la moral. La moral cristiana no era para los fieles una cuestión especulativa, un conjunto de ideas que podían variar según las épocas, los países o las escuelas teológicas. Formaban la armadura que sostenía la vida, una doctrina firme, apoyada en la Revelación, que dictaba la conducta, las orientaciones y las elecciones personales. Por consiguiente, poner en cuestión la moral afectaba profundamente al pueblo cristiano. Éste, para ver las cosas a grandes rasgos, tenía la impresión de que, al poner en discusión la existencia de una moral cristiana, se le despojaba del mismo cristianismo. ¿De qué le servía una religión que no le aportase respuestas propias a las grandes cuestiones, ni a los problemas prácticos de la vida? Sería bueno que los teólogos reflexionasen en estas reacciones rudimentarias del pueblo cristiano. Les enseñarían que no se pueden tratar los problemas morales como se manipulan las ideas, como se elaboran hipótesis de investigación en los libros; les ayudarían a tomar conciencia de la densidad humana y cristiana que posee la cuestión de la moral.

Sin embargo, conviene añadir que aludir a la cuestión de la moral cristiana no es necesariamente subversivo y puede ser planteado en una perspectiva positiva. Los grandes teólogos escolásticos, entre otros, no dudaron en exponer en forma de cuestiones todos los puntos de la doctrina cristiana, tanto del dogma como de la moral. Así, santo Tomás, al preguntarse si Dios existe, comienza por exponer las

objeciones más fuertes que se pueden hacer, como la de la existencia de mal en el mundo. No obstante estos teólogos abordaban estos problemas con un espíritu totalmente constructivo. Deseaban, en la lucidez y en la claridad, hacer progresar la inteligencia cristiana en el conocimiento de las verdades propuestas por la fe, y asimismo defenderla de los ataques y errores que encontraba inevitablemente en su camino.

Por tanto, la pregunta sobre la moral cristiana puede ser positiva y fructífera. Es incluso necesaria si queremos discernir cuáles son los trazos distintivos de esta moral y ponerla en relación con otras. Esta investigación es particularmente útil en nuestros días en los que todas las doctrinas filosóficas y religiosas que existen en el mundo se hallan y se enfrentan ante nuestros ojos. En este vasto bullir de ideas, es importante que aprendamos a distinguir los rasgos específicos de la moral cristiana, así como los elementos que le permiten establecer lazos y colaborar eventualmente con otras concepciones, sin abandonarse a compromisos peligrosos.

La cuestión del carácter cristiano de la moral es fundamental para la teología. Si la moral cristiana se confundiese con una moral simplemente humana, el teólogo perdería totalmente su razón de ser en este dominio y debería convertirse en filósofo. Le incumbe, por consiguiente, mostrar cómo las fuentes, las bases y las articulaciones principales de la moral que enseña son propiamente cristianas y poseen verdaderamente una calidad teológica.

Cómo se plantea la cuestión de la existencia de una moral cristiana

La cuestión de la existencia de una moral específicamente cristiana surgió entre los teólogos después del Concilio. Es uno de los efectos de la actitud de apertura al mundo y a las otras religiones, inaugurada por el reciente Concilio. Antes que sostener *a priori,* apoyándose en la Tradición, la superioridad de la moral cristiana, los teólogos se han puesto a compararla con las demás morales y se preguntan lo que tiene de única, lo que no se encuentra en ninguna otra parte. Para precisar más, la causa directa del problema fue el tomar en consideración el fenómeno de la secularización en el mundo moderno y la formación en la Iglesia de una corriente de pensamiento que se podría llamar el cristianismo secular. Nadie ha pretendido negar que el cristianismo contenga una enseñanza moral, sino que se ha preguntado si ésta no coincide, en realidad, con la moral natural, con las prescripciones de la razón que se apoyan en

los valores humanos, accesibles en principio a todos los hombres de buena voluntad.

La cuestión adquirió una particular agudeza en la discusión de los problemas morales concretos que se plantean a la opinión pública en una sociedad pluralista, en la que los cristianos se esfuerzan por establecer sobre bases renovadas una colaboración positiva con los que no comparten su fe. Ante los difíciles problemas de la contracepción, del aborto, de la eutanasia, de la homosexualidad, de la violencia, etc., que reclaman una legislación aplicable a todos, ¿disponen los cristianos de luces, de normas, de criterios propios que piden tomas de postura especiales, o deben colocarse más bien en el nivel de los otros hombres y formar sus juicios, también ellos, según criterios únicamente racionales, con la ayuda de la filosofía y de las ciencias humanas? Si esta segunda opinión fuese la buena, ¿no deberíamos llevar las cosas un poco más a fondo y reinterpretar el conjunto de la moral cristiana sobre la base de los valores humanos?

En una reflexión más teórica, otros moralistas, especialmente en los países de lengua alemana, intentaron promover la autonomía de la moral respecto de la Revelación apoyándose en la oposición de origen kantiano entre autonomía y teonomía. ¿Tienen las normas morales su fundamento en el exterior del hombre, concretamente en la voluntad de Dios, lo que convierte a la moral en teónoma, tal y como ocurre en la teología clásica, o por el contrario, lo encuentran en el interior del hombre, en su razón y en su conciencia que dictan el deber, lo que asegura la autonomía de la moral? Tras el Concilio, pareció que había llegado el momento de promover la autonomía de la moral racional en el juicio de los problemas concretos, de liberarla de la tutela teológica y eclesiástica a fin de asegurar una mejor colaboración con las otras ciencias. La reivindicación de una autonomía de este tipo llevó aparejada la crítica de las intervenciones de la jerarquía en las cuestiones morales, incluso cuando se hacían en nombre de la ley natural y de la razón.

Como se ve, la cuestión de la moral cristiana es el centro de un amplio debate, que afecta a la moral en su conjunto, tanto en el plano de los principios como en el plano práctico. Conviene añadir que los moralistas que reducen la moral cristiana a una moral humana y racional no niegan que la Revelación, la fe en Cristo y la caridad puedan aportar una inspiración específica; pero, según ellos, esto no modifica las normas de actuación y, por consiguiente, no interviene directamente en el plano moral.

Los antecedentes de la cuestión

Si es cierto que el cambio de perspectiva llevado a cabo por el Concilio fue el desencadenante de la crisis de la moral cristiana, es necesario, sin embargo, convenir que sus bases habían sido puestas tiempo atrás. Desde finales del siglo XVI, Francisco Suárez (que representa «la parte más grande de los modernos», según Bossuet), enseñaba, apoyándose en un texto de santo Tomás interpretado a su modo, que Cristo, en la nueva Ley, no había añadido ningún precepto natural positivo a la Ley antigua, el Decálogo y la ley natural, y que incluso se podrían reducir a una obligación natural los preceptos relativos a la fe en Cristo, a la Eucaristía, etc. [1].

Entendiéndose la moral, en la época de Suárez, como un conjunto de preceptos obligatorios, se desprende de esta posición que la moral cristiana coincide con la moral natural y no tiene nada de específico. El pensamiento de Suárez viene a parar totalmente en la moral natural en un tratado en el que el pensamiento de santo Tomás se fija, por el contrario, en marcar las diferencias y en precisar la especificidad de la nueva Ley, pero en el nivel de las virtudes y de los actos interiores antes que en el de los preceptos [2]. Suárez logra incluso encontrar un camino para reducir al plano natural el precepto de la confesión de la fe, citado por santo Tomás como especial. La posición de Suárez se vuelve a encontrar en los manuales hasta nuestros días [3].

Este modo de pensar se acomoda a la corriente humanista que predominó en la moral católica postridentina. Su insistencia en la ley natural tuvo ciertamente la ventaja de manifestar el carácter racional y el alcance universal de la moral católica; pero su desatención de las fuentes y de las bases propiamente cristianas preparó el debate actual, la reducción de la moral cristiana a una moral simplemente racional.

1. SUÁREZ, *Opera,* t. 6, lib. X, c. 2.
2. I-II, q. 108, 1 y 2.
3. Por ejemplo, en el manual de Génicot-Salsmans (Lovaina 1931, vol. 1, n. 90, p. 74) se lee: «Praecepta moralia nulla Christus addidit eis quae iure naturali omnes astringebant. Verum quiedm est praecepta virtutum theologalium se extendere ad quaedam obiecta nova ex. gr. ad credendum explicite Incarnationis mysterium, ad sperandam remissionem peccatorum explicite per Christum. Sed ista extensio, supposita horum obiectorum propositione a Christo facta, ex ipsa lege naturali sequitur. Propposuit insuper divinus Legislator altiorem prorsus perfectionem, sed per modum consilii, non praecepti». Cf. PH. DELHAYE, *La mise en cause de la spécifité de la morale chrétienne,* en «Rev. Th. Louv.» 4 (1973) 308-339.

No obstante, existe una diferencia que hace en nuestros días el problema más agudo. Los moralistas clásicos podían admitir mucha diversidad en las opiniones morales, como lo muestra la larga disputa del probabilismo; pero aceptaban la existencia de una ley natural como base firme de la moral y respetaban la autoridad decisiva de la Iglesia. La corriente actual va más lejos. En su reivindicación de la autonomía de la moral, se muestra en desacuerdo con la legitimidad de las intervenciones de la Iglesia en el plano de la moral natural. Por otra parte, la razón que esta corriente tiende a utilizar es la de las filosofías modernas y la de las ciencias humanas que, en su mayor parte, desconocen la existencia de una ley natural en el hombre y favorecen el relativismo por el movimiento continuo de ideas y de teorías. Así, al abandonar la autoridad eclesial y la ley natural, se corre el riesgo de ver que la incertidumbre y la relatividad conquisten toda la moral desde los casos concretos hasta los principios. Sería entonces bastante vano pedir socorro a inspiración cristiana alguna.

2. Examen de una respuesta actual a la cuestión de la moral cristiana

Al comienzo de nuestra investigación sobre la moral cristiana, es bueno comenzar por el examen de una respuesta actual a esta cuestión. La más significativa, a nuestro modo de ver, es la del P. J. Fuchs en su libro *¿Existe una moral cristiana?*[4] *No* haremos aquí una exposición detallada de la posición del autor, con los múltiples matices que aporta. Nuestro propósito no es hacer la exégesis de este libro, sino extraer de él las líneas principales de la respuesta que contiene y que ha obtenido una amplia acogida entre los moralistas.

El P. Fuchs distingue en la moral cristiana dos zonas o dos niveles nítidamente diferenciados, aunque marchen a la par y mantengan una implicación mutua.

1. En primer lugar, está el nivel *categorial* formado por comportamientos, normas, virtudes y valores de categorías particulares y diferentes, como son, por ejemplo, la justicia, la castidad, la fidelidad, etc.

2. Después se halla el nivel *transcendental* ocupado por actitudes y normas que sobrepasan las diversas categorías morales y penetran en todas ellas, y por ello, conciernen al hombre como totalidad

4. Trad. francesa, Gembloux, Duculot 1973.

y como persona. Estos son los comportamientos virtuosos como la fe, el amor, el consentimiento a la redención, la vida como sacramento, la imitación de Cristo, etc.

Si consideramos la moral cristiana en su nivel transcendental, vemos que la Escritura se expresa de modo abundante y sin ambigüedad sobre las actitudes que la componen (fe, caridad, etc.) y que aparecen claramente como específicamente cristianas.

Por contra, las indicaciones de la Escritura sobre los comportamientos de orden categorial (los problemas sociales, los relativos al matrimonio, etc.) son más raros y menos claros en su significación y en su alcance para los diferentes períodos de la historia de la humanidad.

Es en el nivel categorial donde se plantea especialmente la cuestión de la moral cristiana. ¿Es diferente de una moral totalmente humana? ¿Hay comportamientos específicamente cristianos en este plano?

He aquí, en lo esencial, la respuesta del P. Fuchs. «Aquí se plantea, ante todo, la cuestión de saber en qué medida existen comportamientos categoriales específicamente cristianos o si, más bien, los comportamientos auténticamente humanos en los diferentes dominios de la vida no serán también los comportamientos del cristiano... Nuestra respuesta a la cuestión planteada... se enuncia fundamentalmente de la manera siguiente: si hacemos abstracción del elemento decisivo y esencial de la moral cristiana, de la intencionalidad cristiana (como aspecto trascendental), la moral cristiana es fundamental y esencialmente humana en su determinación categorial y en su materialidad. Se trata, pues, de una moral auténticamente humana. Esto significa que la veracidad, la honestidad y la fidelidad, si se las considera materialmente, son valores no específicamente cristianos, sino universalmente humanos... Esto no excluye de ninguna manera, sino que implica, que exista en la moral cristiana un clima irreductiblemente cristiano...» *(op. cit.,* pp. 10-12).

En resumen: la moral cristiana retiene su especificidad propia en el nivel trascendental; pero en el nivel *categorial,* sus normas, sus valores, sus virtudes, sus comportamientos... tomados materialmente, son simplemente humanos; no añade nada específicamente cristiano, a no ser un clima, una inspiración.

Esto es, en sus rasgos principales, la respuesta propuesta por el P. Fuchs. Sin duda, en el resto de su libro añade muchos matices. A veces se tiene la impresión de que quita con una mano lo que da con la otra; por ejemplo, cuando admite el carácter específicamente cristiano de la virginidad consagrada. Pero cualesquiera que sean las precisiones legítimas aportadas por el autor, lo que aquí nos interesa es la respuesta que ha sido retenida por los lectores y que se ha ex-

tendido entre los moralistas católicos. Conviene, pues, que la examinemos en sus rasgos más acusados y más netos, ya que ahí es donde reside su originalidad y la causa de su éxito.

La posición puede resumirse de esta forma: ¿Existe una moral específicamente cristiana? Respuesta: En cuanto a las actitudes transcendentales, sí; en cuanto a los comportamientos categoriales, no; se trata a este nivel de una moral simplemente humana[5].

Crítica a esta respuesta

Las ventajas

La respuesta del P. Fuchs es moderada y tiene en cuenta el conjunto de los elementos que componen la moral cristiana. Presenta el mérito de sacar a la luz el papel de la fe, de la caridad, del tema de la imitación de Cristo, etc., en toda la vida moral, algo que los moralistas de los últimos siglos habían descuidado demasiado al seguir los dominios particulares determinados.

La distinción efectuada es útil asimismo para discernir claramente el lugar en el que reside la dificultad en el problema de la moral cristiana, esto es, en el plano categorial, en el que se unen la moral cristiana y la moral humana y en donde surgen los problemas concretos en relación con la sexualidad, la justicia, etc., especialmente discutidos en la época actual.

Los inconvenientes

1. La distinción establecida por el P. Fuchs es hábil, ciertamente; incluso diríamos que lo es demasiado. Permite, en efecto, dar la

5. La distinción entre trascendental y categorial utilizada por el P. Fuchs parece haber sido tomada de K. Rahner que la aplicaba al cristianismo en general en su libro *¿Es posible creer hoy?* Recuerda a la vez a Aristóteles y a Kant. Para Aristóteles, las categorías designan las diferentes clases del ser y de los predicados, la substancia y los accidentes, mientras que los transcendentales son atributos que convienen a todos los seres, como el ser, la verdad, la bondad. Para Kant, lo trascendental se opone a lo empírico como una condición a priori del conocimiento independiente de la experiencia, mientras que las categorías pertenecen a la esfera de la experiencia posible, como formas a priori que representan las formas esenciales del conocimiento: cantidad, cualidad, relación, etc.

El P. Fuchs utiliza la distinción entre el orden trascendental y el orden categorial en un sentido amplio; sin embargo, la influencia kantiana, con la separación entre lo trascendental y la experiencia concreta, se percibe nítidamente en él.

razón aparentemente a todo el mundo: a la opinión tradicional que sostiene la existencia de una moral cristiana, lo que es válido en el plano transcendental, y a la opinión moderna que reduce la moral cristiana a la moral humana, lo que es verdad en el plano categorial. Mas, de hecho, la ventaja se otorga sobre todo a esta segunda posición. El P. Fuchs le abre la puerta más que a medias, pues el dominio que le concede es el del obrar concreto que abarca los principales problemas morales debatidos actualmente en la opinión pública. La invocación de una inspiración cristiana por la fe y el amor cubre al moralista del lado de la tradición y del Magisterio, pero le da libertad en el juicio de los problemas prácticos, en los casos de conciencia.

2. El principal reproche que dirigiremos a esta concepción de la moral cristiana es establecer semejante distinción entre el plano transcendental y el plano categorial, que se convierte prácticamente en una separación a pesar de todos los esfuerzos que, en su libro, hace el P. Fuchs para evitarlo. La distinción, tal como ha sido comúnmente entendida, no permite en realidad mostrar cómo lo que hay de específicamente cristiano penetra y actúa en los actos concretos, en los dominios regidos por las virtudes y las normas particulares, o sea cómo la fe y la caridad, en particular, son virtudes verdaderamente prácticas, capaces de asumir, y a la vez, transformar las virtudes y los valores humanos. Más bien, el interés principal parece ser garantizar la autonomía de éstos respecto del dato cristiano. Se observa aquí la permanente división entre la espiritualidad y la moral. Se acepta una espiritualidad cristiana, se la recomienda; pero ella no puede intervenir en las normas del obrar concreto, categorial.

Por otro lado, al distinguir las actitudes transcendentales por el compromiso de la persona entera, se limita demasiado el alcance de los comportamientos categoriales. ¿Es que estos últimos sólo nos comprometen de un modo limitado? Una injusticia, en la medida en que sea voluntaria, nos califica mucho como persona, ya que afecta directamente a la caridad en el cristiano por el desorden que causa respecto del prójimo y, por consiguiente, respecto de Dios. Puede, pues, llevar consigo una desorientación del corazón y de la vida y constituir propiamente un pecado mortal. Este problema se volverá a encontrar en la teoría de la opción fundamental que algunos separarán exageradamente de los actos singulares.

Por tanto, la cuestión consiste en restablecer una comunicación activa y eficiente entre las virtudes propiamente cristianas y las vir-

tudes humanas o las normas concretas. Se podría conseguir esto aceptando la distinción clásica entre las virtudes teologales y las virtudes morales o humanas, que no está tan alejada de la distinción propuesta por Fuchs, pero que permite mostrar mejor, tal y como hace santo Tomás, de qué modo las virtudes teologales asumen a las virtudes humanas, las integran en un organismo moral nuevo, las perfeccionan y las transforman modificando su medida según exigencias más grandes y profundas. Pero en este caso, entramos en la perspectiva de una moral de las virtudes, que es muy diferente, como veremos, de la perspectiva de la moral de las normas o de las obligaciones en que se sitúa principalmente la problemática que examinamos.

Capítulo V

LA MORAL CRISTIANA SEGÚN SAN PABLO

Cuando se quiere estudiar la moral cristiana, su naturaleza y sus rasgos específicos, parece evidente que se han de consultar, antes de nada, los principales documentos de la Revelación. Es lo que haremos preguntando en primer lugar a san Pablo, que nos presenta una doctrina moral ya bastante elaborada: ¿Cómo se plantea el problema de la especificidad de la moral cristiana y cómo responde a él?

Sin embargo, cuando se lee a la mayor parte de los moralistas que actualmente tratan este problema, uno queda un poco asombrado de ver que recurren escasísimas veces a la Escritura. Toda la discusión parece desarrollarse en una especie de esfera construida por la teología, con un lenguaje y unas categorías especializadas, en la que no se plantea apenas la necesidad de referirse al Nuevo Testamento como a la primera fuente, tal y como hacían los Padres.

Fácilmente se observa que existe en la relación entre la moral y la Escritura un problema subyacente. ¿Se puede, en realidad, tratar la cuestión de la moral cristiana sin dar la palabra, en primer lugar, a las fuentes mismas de Revelación? Si se recurre tan poco a estas fuentes, ¿no cabe sospechar que hay una razón oculta, un obstáculo profundo? En nuestra opinión, este problema afecta a la lectura misma de la Escritura por los moralistas modernos. Esto es lo que trataremos de mostrar a continuación a fin de preparar el terreno y poder abordar a san Pablo sin ser ya estorbados por dificultades extrañas a su texto y a su pensamiento.

1. Preparación del planteamiento de nuestra cuestión: ¿existe una moral cristiana?

¿Cómo nos presentan los autores del Nuevo Testamento la moral cristiana? Para descubrirlo parece que bastaría con leer atentamente sus escritos con la ayuda de un buen exegeta. En realidad, cuando se observa con un poco de atención la manera en que muchos de los moralistas consultan la Escritura, se ve que su método suscita problemas importantes que están relacionados con el planteamiento mismo de la cuestión moral. Si es verdad que una cuestión bien planteada es tenerla ya resulta a medias, valdrá la pena reflexionar sobre este punto, ya que el resultado de nuestra investigación escriturística depende mucho de ello. ¿No estará la razón de las escasas, e incluso decepcionantes, conclusiones de algunas investigaciones en el punto de partida, en la manera de plantear la cuestión moral en relación con los autores sagrados?

El método seguido habitualmente

El método que se utiliza habitualmente es, a grandes rasgos, el siguiente. Se examina si existen en el Nuevo Testamento mandamientos, leyes, imperativos morales que no se encuentren en otros lugares, en el Antiguo Testamento, en la filosofía griega o en las otras religiones y que puedan, por consiguiente, calificarse de específicas. El método parece imponerse: deducir por comparación lo que es propio del cristianismo al eliminar lo que tiene de común con otras doctrinas.

Ahora bien, es preciso confesarlo, los resultados obtenidos por este método son más bien pobres. Se pueden encontrar correspondencias veterotestamentarias o judías a todos los preceptos morales del Nuevo Testamento. No dejarán de descubrirse tampoco en las otras morales religiosas o filosóficas. Finalmente, no queda apenas más que el precepto nuevo del amor fraterno en san Juan y el perdón de los enemigos del Sermón de la Montaña. De nuevo, las interpretaciones varían. Algunos exegetas han opuesto incluso estos dos grandes textos y reprochan a san Juan haber limitado el ágape a la comunidad de los discípulos, a diferencia de san Mateo. En cuanto al precepto del perdón, se pueden citar los textos del Antiguo Testamento que van en el mismo sentido, aunque no son tan universales, o compararlos con algunos puntos de las morales paganas, como el budismo. Por último, nos podemos preguntar si el precepto del amor es un imperativo en el sentido riguroso del término, si no se tropieza inevitablemente con la cuestión: ¿Es que se puede mandar el amor? Por consiguiente, ¿per-

tenece este precepto a la moral? ¿No se sitúa más bien en el orden de la espiritualidad y no en el de la moral propiamente dicha, en el dominio de las exhortaciones parenéticas y no en el de los imperativos éticos o, si se prefiere, en el plano de las actitudes transcendentales y no en el de las normas concretas y categoriales, que son las únicas que proporcionan criterios morales precisos y prácticos?

Como se ve, a aquel que quiera sostener la inexistencia de una moral específicamente cristiana no le costará demasiado trabajo rechazar los testimonios extraídos del Nuevo Testamento o, cuando menos, buscar comparaciones suficientes con textos no cristianos.

Crítica del método habitual

Esta manera de plantear la cuestión de la moral cristiana en relación con los autores del Nuevo Testamento padece dos defectos metodológicos graves. Aquí nos contentaremos con indicarlos y hacer las preparaciones necesarias para abordar convenientemente a san Pablo, a quien estudiaremos más especialmente.

1. *Nuestras categorías «a priori»*

El primer defecto arrastra todo lo demás; pero es tan inveterado en nuestros espíritus y tan general que hace falta mucha audacia para atacarlo. El error consiste en proyectar sobre san Pablo una clave de lectura que le es extraña: la concepción de la moral como el dominio de las obligaciones, de los imperativos, de los mandamientos, concepción que entraña una separación entre el dogma y la moral, después entre la moral y lo que se llama la parénesis.

Estas divisiones parecen hoy tan evidentes que han servido para trazar las divisiones de las epístolas de san Pablo en varias ediciones de la Biblia. Se han hecho usuales en la exégesis [1].

1. La división en dogma y moral es antigua, pero ha sido fuertemente acentuada en la época moderna cuando la moral se constituyó como un dominio autónomo en torno a las obligaciones. La parénesis es un término didáctico poco usado según Littré. Designa la exhortación moral a diferencia de la predicación dogmática, pero ateniéndose a las reglas y consejos prácticos más que a los principios de la ética. En exégesis, se distinguirá la parénesis del kerigma y de la catequesis que la preceden. La parénesis entra, pues, en el género moral; pero, de hecho, queda relegada a una segunda zona en la concepción moderna, que define la moral por el imperativo. En este caso, la exhortación, que es propia de la parénesis, es como un suplemento, como un estímulo espiritual. La parénesis no pertenece ya a la moral, sino que se apoya en la espiritualidad.

Sin embargo, estas categorías eran totalmente extrañas a san Pablo, al igual que a todos los antiguos. Para ellos, la moral estaba dominada por la cuestión de la felicidad y de la salvación, se ocupaba de la enseñanza de las virtudes, de las cualidades del «corazón» y del espíritu que conducen a Dios. Al proyectar nuestras divisiones morales sobre el Nuevo Testamento, cometemos, por tanto, un anacronismo que vicia nuestra cuestión y falsea nuestra investigación desde el comienzo.

El principal inconveniente de la clave de lectura moderna es estrechar excesivamente el campo de la moral en la Escritura, limitándolo a los estrictos límites imperativos. De este modo, se deja prácticamente de lado, cuando se habla de moral o de ética, lo que se llama la parénesis y lo que depende de la fe o de la sabiduría.

No obstante, nos parece manifiesto que para san Pablo, entre otros, la doctrina moral propiamente dicha consiste principalmente en la enseñanza de las virtudes, que él expone ampliamente en las partes que se llaman parenéticas. Sin duda, emplea sólo una vez el término «areté» (Flp 4, 8), pero cita de continuo los nombres de las virtudes, comenzando por la fe, la caridad, la sabiduría, la humildad, etc., cuando describe el obrar cristiano.

Para interrogar a san Pablo correctamente sobre la existencia y la naturaleza de la moral cristiana, es indispensable que pongamos entre paréntesis las categorías morales que hemos aprendido en la escuela y que, simplemente, nos dejemos guiar por él, siguiendo su texto y su enseñanza, controlando cuidadosamente nuestras propias ideas. Estaremos entonces en las mejores condiciones de descubrir en qué términos y según qué problemática san Pablo se planteó la cuestión de la moral cristiana. De esta forma, tendremos las mejores posibilidades de obtener de él una respuesta adecuada, más completa y rica que los resultados adquiridos por la cuestión de los mandamientos obligatorios y de los imperativos.

Esta ascética intelectual nos ayudará también a comprender mejor a los numerosos intérpretes, los Padres y los teólogos, que se han consagrado a una lectura de este tipo de san Pablo y que han edificado progresivamente la teología moral sobre el fundamento sólido de su doctrina.

2. *El método del «residuo» y el método de los conjuntos*

El segundo defecto que queremos poner de relieve concierne a la manera de proceder, lo que se podría llamar el método del residuo

y de los pequeños fragmentos. Para llegar a descubrir la originalidad de la moral cristiana, se comparan textos del Nuevo Testamento que se considera que la expresan, con los del Antiguo Testamento, de la filosofía o de otras religiones, y se elimina todo lo que ya está presente en estos últimos documentos, a fin de extraer un eventual residuo que sería lo propiamente cristiano. El método implica asimismo una partición de los textos neotestamentarios, su reducción a pequeñas unidades que son sometidas a sucesivas comparaciones.

Este modo de proceder es, en realidad, rudimentario y demasiado material. Está destinado a un fracaso seguro. Tomemos una comparación imaginaria. Si se desea comparar la cara de una persona con otra eliminando las partes y los rasgos que tienen en común, no se consigue más que desfigurarla. La originalidad de una cara sólo aparece cuando se la compara como conjunto con otra semejante, según la composición y el orden de los rasgos y de las partes que le son propias. De modo parecido, conviene comparar la moral cristiana con otras morales como un conjunto organizado y estructurado frente a otros conjuntos, y hacer, de este modo, la distinción por la totalidad de sus rasgos y no sólo por los eventuales residuos. Es lo que podemos llamar el método de los «conjuntos».

La exégesis nos proporciona a este respecto ejemplos significativos. Se ha podido sostener que la oración del *Padrenuestro* no tiene nada de específicamente cristiano. En efecto, si se toman cada una de sus peticiones se puede mostrar que ya se encuentran en las oraciones judías. Por tanto, el *Padrenuestro* no sería sino un breve florilegio de oraciones anteriores. No obstante, la perspectiva cambia totalmente cuando se mira al *Padrenuestro* como un conjunto, tal y como es en realidad. Su originalidad se hace manifiesta, pues no se encuentra en ninguna parte, en el Antiguo Testamento o en el judaísmo, una oración parecida, con la misma estructura y la misma concisión en la expresión. La especificidad de esta oración se refuerza aún más cuando se tiene en cuenta su inserción en el conjunto más amplio que forma el Sermón de la Montaña y, finalmente, el Evangelio de san Mateo. Es en este cuadro, en el que la oración del Señor se sitúa no como un texto muerto, sino como un órgano vivo, por así decirlo, donde se ve que sus términos adquieren un relieve único. La invocación al Padre, por ejemplo, ya original por la expresión aramea subyacente «¡Abba!», propia de Jesús, recibe una dimensión nueva por el hecho de que «nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27). Cada una de las peticiones que siguen participan de este impulso hacia el Padre y poseen, por ello, un alcance escatológico.

Es, pues, mediante el método de los «conjuntos» como hemos de proceder para discernir cuál es la especificidad de la moral cristiana, comparándola con otros conjuntos tales como la moral judía, la moral filosófica griega, etc. Además, como mostraremos, es así como ocurrieron las cosas históricamente.

Conviene añadir una observación especial referente a las relaciones entre los documentos del Nuevo Testamento y del Antiguo, que manifiesta el error al que conduce el método del residuo. A consecuencia de la propia intención y de la óptica de los autores, era inevitable que los textos del Nuevo Testamento contuviesen muchos rasgos que se encuentran en el Viejo. En efecto, lejos de querer rechazar este último, los escritores del Nuevo Testamento se esforzaron, la mayor parte de las veces, en mostrar su correspondencia, incluso hasta en las palabras, y cómo la doctrina cristiana realizaba la antigua al sobrepasarla. De modo parecido, como veremos, san Pablo no dudará en integrar en su enseñanza moral específicamente cristiana lo que ve de bueno y útil en la filosofía griega de su tiempo. El Nuevo Testamento continúa empleando el lenguaje del Antiguo Testamento al igual que habla griego. Esto es válido tanto para las ideas como para los términos. Se podría decir que tal es la condición de su encarnación. Este hecho no le impide aportar un mensaje específico que renovará la doctrina moral en su conjunto.

El método del residuo que procede por la eliminación de los textos comunes es, en este sentido, directamente contrario a la obra de integración y de asimilación realizada por el cristianismo primitivo. En nuestro caso, ha tenido como resultado último la eliminación de la propia moral cristiana.

En esta cuestión, intervienen de nuevo problemáticas y *a priori* modernos que determinan la lectura del Nuevo Testamento: el presupuesto humanista de que la aportación, filosófica o cultural, precede, histórica y causalmente, al dato cristiano, y que, por ello, éste debe ser demostrado por diferenciación y separación; y también la idea protestante de que la doctrina evangélica sólo se obtendrá mediante una purificación radical respecto de la Ley antigua y de la filosofía. Aquí no podemos más que llamar la atención sobre estas dos cuestiones, sobre estos *a priori* que perjudican la docilidad y la transparencia de nuestro espíritu en la lectura de los autores sagrados.

El fracaso de los moralistas modernos en su estudio del Nuevo Testamento en lo referente a la moral cristiana se explica por la conjunción de las dos faltas que acabamos de exponer: la reducción de los textos morales a los mandamientos, obligaciones e imperativos, y su explicación demasiado material y fragmentaria por el método del

«residuo». El resultado es inevitable: se acerca cada vez más al punto cero. La pobreza de la respuesta obtenida nos indica claramente que la cuestión no estaba bien planteada, pues sería sorprendente que el Nuevo Testamento no tuviese nada que enseñarnos sobre la moral.

Por nuestra parte, vamos a interrogar a san Pablo sobre la moral cristiana, estableciendo, en primer lugar, cómo plantea él la cuestión, en qué contexto y en qué términos. Esbozaremos, después, los grandes rasgos que caracterizan, en su opinión, la moral evangélica, tomada en su conjunto y en sus relaciones con otras concepciones. Nos esforzaremos por ser tan fieles como sea posible a los grandes textos paulinos, evitando, sobre todo, proyectar problemáticas y categorías modernas que son tan difíciles de evitar.

Nuestra lectura será evidentemente la de un teólogo moralista, más que la de un biblista; pero estará animada por el deseo de contribuir a llenar el foso que separa hoy la teología de la exégesis. Constituirá un esbozo destinado sobre todo a orientar para otras lecturas y a suscitar la reflexión sobre uno de los problemas teológicos más fundamentales de nuestros días: restablecer la relación entre la Escritura y la moral para que ésta pueda volver a ser plenamente cristiana.

2. La respuesta de san Pablo a la cuestión de la moral cristiana

A. *La confrontación entre la predicación evangélica, la justicia judía y la sabiduría griega*

Si concebimos la moral al modo de los Padres, como la respuesta a la gran cuestión de la felicidad y de la salvación del hombre, no es difícil ver cómo se planteó en san Pablo el problema de la moral cristiana. En efecto, en su predicación del Evangelio, se encontró con dos grandes concepciones morales: la judía, basada en la Ley y en la búsqueda de la justicia, y la moral griega, que enseñaba la sabiduría y las grandes virtudes clásicas. La confrontación de la predicación evangélica con estas dos morales se llevó a cabo principalmente en las dos grandes epístoles de las que nos serviremos como punto de partida: la primera a los Corintios, que se puede fechar en la Pascua del año 57, y la Epístola a los Romanos, del invierno 57-58[2].

2. Paralelamente a nuestro estudio se puede ver L. CERFAUX, *Jesucristo en san Pablo,* especialmente el libro II, El don de Cristo, con sus capítulos: Cristo, nuestra justicia; Cristo, nuestra sabiduría; Cristo según el Espíritu; Cristo, nuestra vida; Cristo y la Iglesia.

Antes de introducirnos en el estudio de esta confrontación, conviene señalar cómo tuvo lugar en san Pablo. No fue en el marco de una reflexión teológica apacible y retirada en el que el Apóstol comparó el pensamiento griego y el judío con el Evangelio, sino en el choque dramático de la predicación, frente al rechazo de los judíos y de los griegos más cultivados. El Evangelio que Pablo anuncia con su fe de convertido es rechazado por los judíos a los cuales estaba destinado en primer lugar, y esto se hace en nombre de la Ley. Fue también despreciado en Atenas, en nombre de la sabiduría, por los gentiles a los que Pablo se dirigió después. El fuego de la palabra evangélica, que choca con la incredulidad de los judíos y de los paganos, atraviesa y anima la respuesta de san Pablo.

Además, la cuestión es personal; san Pablo la vivió profundamente. Desde su infancia, fue un judío justo según la Ley; pero su celo le condujo a perseguir a los discípulos de Jesús. Convertido, he aquí que es, a su vez, perseguido a causa de la Ley y de las observancias. Está comprometido con toda su alma en el anuncio del Evangelio a los gentiles y se ve tratado como un loco por los representantes de la filosofía.

Existen, pues, todas las posibilidades de que obtengamos de san Pablo una respuesta vigorosa y valiente a la cuestión de la existencia de una moral evangélica y de su diferencia con la moral judía y la moral griega[3].

La moral judía y la moral griega

Veamos cuáles son los rasgos principales de la moral judía y de la moral griega, según san Pablo. La moral judía está dominada por la búsqueda de la justicia ante Dios. Está determinada por la Ley de Moisés con sus mandamientos y sus numerosas prescripciones, costumbres y observancias que la completan, tal como la circuncisión.

3. Algunos se preguntarán si los temas de la justicia según la Epístola a los Romanos y el de la sabiduría según la Primera a los Corintios pertenecen a la moral. Esta cuestión procede de las categorías morales de las que hemos hablado. En sí, es bastante claro que la justicia en conformidad con el Decálogo pertenece a la moral revelada y la constituye, y que la sabiduría era para los griegos la virtud suprema en moral. Pero en el curso de los últimos siglos, se ha descartado de la enseñanza moral el estudio de la justificación y de la gracia; en cuanto a la sabiduría, de ella ya no se ha hablado, pues no se ve con qué mandamiento relacionarla, qué obligación especial impone. En consecuencia, los moralistas se han desinteresado de los textos sapienciales tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Es claro que san Pablo no pensaba lo mismo: es con la justicia y con la sabiduría con las que comienza su discurso sobre la moral evangélica.

Está animada por la esperanza de las promesas divinas que realizarán el poder de Dios en favor de aquellos que observaron fielmente la Ley. Reposa en la Alianza otorgada por Dios al pueblo por Él elegido, con la garantía de la fidelidad divina. En ella reconocemos los principales rasgos que se atribuyen comúnmente a una moral: el ideal de justicia mediante la conformidad de los actos a una ley, asociada a promesas de felicidad por el mérito y la fidelidad.

La moral griega se ofrece a nosotros bajo la forma de un templo elevado a la sabiduría. Reposa sobre las columnas artísticamente cinceladas de las virtudes intelectuales y morales, tal y como las exponen los diálogos de Platón, la ética de Aristóteles y, más próximos a san Pablo, las conversaciones y la doctrina de las virtudes de los estoicos. Bajo el amparo de esta sabiduría inspirada por el atractivo «de lo bello y lo bueno», y sostenida por el organismo de las virtudes, todas las actividades del hombre están armónicamente ordenadas a la perfección de la acción y a la felicidad del hombre. Sabiduría, virtudes y felicidad son los fundamentos morales que se imponen en el mundo mediterráneo en tiempos de san Pablo. Por otro lado, más adelante, proporcionarán a la teología cristiana, junto con el Decálogo, los ejes y las principales categorías de su sistematización moral.

Podemos añadir a este cuadro una concepción moral que san Pablo también conoció, aunque no la mencione, y que no formaba, por lo demás, un sistema especial: la moral romana, que sitúa por encima de todo la honestidad cívica, el sentido de la justicia, del orden y del valor. Se expresa en el derecho romano. En los Hechos, san Lucas dejará percibir su admiración por la justicia romana.

Señalemos, por último, que estas morales antiguas, justicia judía, sabiduría griega, «honestidad» y valor romanos, no están tan alejados de nosotros como se podría pensar. Constituyen las fuentes directas de nuestra cultura; continuamos viviendo de su herencia. Todos los renacimientos en el mundo occidental, especialmente los de los siglos XIII y XVI, fueron fruto de un cierto retorno a la antigüedad greco-romana. La teología escolástica se edificó con la ayuda de Aristóteles. Los humanistas antiguos nos han transmitido la cultura grecolatina, mientras que la crisis protestante surgió en reacción contra el humanismo del Renacimiento en nombre del Evangelio. Finalmente, el derecho romano sigue siendo la base de nuestras legislaciones civiles y eclesiásticas. En cuanto al judaísmo, sigue presente por el Decálogo y por todo lo que el Nuevo Testamento tomó del Antiguo.

La cuestión de la moral cristiana, tal como se plantea en san Pablo, sigue siendo, pues, muy actual a pesar de la distancia de los si-

glos. Se trata ya del problema del humanismo y del Evangelio tal y como renacerá en cada gran época de la historia de la Iglesia.

El ataque contra la sabiduría griega y la justicia judía

La confrontación del Evangelio con la sabiduría griega y la justicia judía comienza por un ataque sin miramientos. San Pablo sabe que va en ello lo esencial; su palabra es una espada afilada que penetra hasta el corazón del problema. La pretendida sabiduría de los griegos les ha conducido a la locura, a la corrupción más envilecedora. La así llamada justicia de los judíos es una hipocresía que hace blasfemar el nombre de Dios entre las naciones.

«Porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien, se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios, se volvieron estúpidos, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles. Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonraron entre sí sus cuerpos...» (Rom 1, 21 ss.)[4]. Sigue una enumeración de los pecados de los paganos tan dura que se podría creer excesiva si no fuese posible verificar su exactitud en las descripciones de las costumbres de la época que nos han dejado los historiadores romanos, *Los Anales* de Tácito o *La vida de los Césares* de Suetonio. Con un realismo brutal, san Pablo denuncia la corrupción que se esconde detrás de la fachada de la sabiduría en el mundo greco-romano.

Tampoco es tratado con miramientos el orgullo de los judíos: «Pero si tú, que te dices judío y descansas en la ley; que te glorías en Dios; que conoces su voluntad; que disciernes lo mejor, amaestrado por la Ley, y te jactas de ser guía de ciegos, luz de los que andan en tinieblas, educador de ignorantes, maestro de niños, porque posees en la ley la expresión misma de la ciencia y de la verdad... pues bien, tú que instruyes a los otros ¡a ti mismo no te instruyes! Predicas no robar y ¡robas!, prohibes el adulterio y ¡cometes adulterio!, aborreces a los ídolos y ¡saqueas sus templos!, tú que te glorías en la ley transgrediéndola, deshonras a Dios. Porque, como dice la Escritura, el nombre de Dios, por vuestra causa es blasfemado entre las naciones» (Rom 2, 17-24). Es la constante del fracaso radical de la justicia ju-

4. Utilizaremos por lo general la traducción de la Biblia de Jerusalén, a veces con modificaciones.

día: da como resultado la blasfemia contra Dios. El rigor sin piedad del apóstrofe explica la animosidad de los judíos contra san Pablo; pero, en el fondo, es, en primer lugar, a él mismo a quien dirige estos reproches, al celoso de la Ley que fue en su juventud.

Esta diatriba que destruye las pretensiones de la moral griega y judía, no es más que una primera etapa en el cuadro de la predicación paulina: deja paso al anuncio de la moral evangélica; manifiesta su necesidad; prepara el deseo de ella por el choque profundo que causa. Todo hombre que la escuche es interpelado en la intimidad de su conciencia: la cólera de Dios está ante él a causa de su pecado.

La moral evangélica

¿Cómo va a describir san Pablo la moral evangélica ante estos mundos que forman la moral judía y la moral griega? ¿Cuál será su rasgo principal y decisivo? Convendría releer aquí los tres primeros capítulos de la primera a los Corintios y de la Epístola a los Romanos.

El pasaje que introduce la diatriba contiene ya toda la respuesta: «Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: el justo vivirá por la fe» (Rom 1, 16-17). Y he aquí el desarrollo: «Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios... Pues no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado... para que vuestra fe se fundase, no en sabiduría de hombre sino en el poder de Dios... Sin embargo, es de sabiduría de lo que hablamos...; pero de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida... Es lo que Dios nos reveló por medio del Espíritu» (1 Cor 1-2).

«Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado... justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen —pues no hay diferencia alguna; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios— y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien exhibió Dios como instrumento de propiación por su propia sangre, mediante la fe...; en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y justificador del que cree en Jesús... No hay más que un sólo Dios, que justificará a los circuncisos en virtud de

la fe y a los incircuncisos por medio de la fe» (Rom 3, 21-30; también Gal 2, 16).

Añadamos el testimonio personal de san Pablo: «...en cuanto a la justicia de la ley, intachable. Pero lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo... Por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura para ganar a Cristo y ser hallado en Él, no con la justicia mía, la que viene de la ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe y conocerle a Él, con el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos...» (Flp 3, 6-10).

La respuesta de san Pablo es clara hasta la saciedad y vigorosa. Ante la justicia judía y la sabiduría griega, anuncia una virtud nueva: la fe en Jesús, crucificado y resucitado, que se ha convertido para todos los hombres en fuente de justicia y de sabiduría. De este modo, pone un nuevo fundamento en el edificio de la moral, una virtud que los griegos ignoraban y que los judíos desconocían: la fe, y la fe en Jesús. No rechaza la aspiración a la justicia ni a la sabiduría, pero les proporciona un nuevo origen, no ya la virtud humana, sino lo que se puede llamar la virtud de Dios que obra por Jesucristo. No oculta que el desplazamiento es dramático: esta fe parece un escándalo para los judíos, una locura para los griegos; pero, para él, es la justicia judía la que causa escándalo y la sabiduría griega la que provoca la locura.

Al hacer esto, san Pablo manifiesta la condición de toda moral cristiana: ha de tener su único fundamento en la fe en Jesucristo; al colocar este fundamento, la moral cristiana no puede evitar el choque con la sabiduría y la justicia de los hombres que esconden su pecado. Toda moral cristiana deberá aceptar esta prueba y tenerla en cuenta, todo creyente tendrá en su vida que experimentarlo.

Veamos rápidamente cuáles son los rasgos originales de esta respuesta, de esta concentración de la moral cristiana en la fe en Jesús.

El orgullo del hombre y la humildad de la fe

Con mirada aguda, san Pablo supo ver, detrás de las grandes apariencias de la justicia judía y de la sabiduría griega, el fallo secreto, la falta que las vicia, que causa su fracaso y provoca el rechazo del Evangelio: el orgullo del hombre que se alimenta de sus propios méritos y de sus propias virtudes; este orgullo conduce al judío a la hipocresía y empuja al griego a los vicios más vergonzosos. Es ahí, en este fondo misterioso del corazón humano, que ninguna fi-

losofía ha podido poner en claro, por debajo de las virtudes y de las leyes, donde san Pablo descubre el principio del pecado y donde va a depositar la simiente de la fe en Jesús. La fe, esa virtud insólita, que es humildad del hombre ante la verdad de una palabra humilde que se refiere a Aquel que se rebajó hasta la obediencia de la cruz; la fe, que salió de uno mismo, confiadamente vuelve a otorgarse de nuevo, en vez de a sí, a otro en lo que respecta a aquello que nos concierne más personalmente, nuestra justicia, nuestra sabiduría, nuestro pecado, nuestra felicidad, nuestra vida moral entera; la fe que rompe el corazón en la confesión del pecado para abrirlo al poder del Espíritu y a la pura gracia de Aquel que ha resucitado. Orgullo o fe, confianza en uno mismo o confianza en Jesucristo, encerrarse en sí mismo o abrirse humilde y dócilmente a la acción del Espíritu, tal es el punto de separación decisivo colocado por san Pablo en la frontera de todas las morales humanas. Al hacer esto, el Apóstol cambia la fuente, el tenor y la calidad del pensamiento y del obrar moral: sustituye la sabiduría y la fuerza del hombre por la humildad y la verdad de la fe que abre paso a la luz y al poder del Espíritu, para producir una justicia, una sabiduría, una virtud, una santidad que vienen de Dios por medio de Jesucristo. De este modo, es la moral en su conjunto la que va a ser transformada, en su inspiración, en sus elementos, su estructura y su aplicación, como veremos a continuación.

La persona de Jesús

Otro rasgo, profundamente original, es haber colocado el centro de la moral cristiana en una persona, Jesús, en Él y en ningún otro, para todos los hombres. Para Pablo, Jesús no es simplemente el predicador de la más alta moral dada por Dios, a la manera de Moisés, ni un modelo perfecto propuesto a la imitación de los creyentes, como los griegos podían admirar a Sócrates. Jesús, en su individualidad histórica, incluido su cuerpo que sufrió y resucitó, se convierte en la fuente y en la causa de la santidad y de la sabiduría nuevas ofrecidas a los hombres por Dios. Ninguna moral humana podía hacer eso. Por interesadas que hayan estado en presentarse con claridad ante sus adeptos, las morales judía y griegas les dejaban solos ante la Ley, ante las virtudes y sus exigencias. Mediante la fe amorosa, el cristiano, siguiendo la expresión tan frecuentemente repetida por san Pablo, está desde entonces siempre «con Cristo» por la gracia del Espíritu Santo.

Un mundo nuevo

La unión personal con Cristo, mediante la fe y el amor, tiene una consecuencia directa y general para la vida moral del cristiano: el centro y el fin de su vida, allí hacia donde tienden sus deseos y donde pone su corazón, se encuentran desplazados y transportados fuera del horizonte que descubren los ojos humanos, más allá del sufrimiento y de la muerte, cerca de Cristo resucitado que se sienta junto al Padre. «Buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios... vuestra vida está oculta en Dios» (Col 3, 1-3). Esta esperanza, ya desde ese momento, hace nacer en el corazón del hombre una dimensión y un mundo nuevos en el que queda asumida en su conjunto la vida moral. Desde ese instante, cada virtud y cada acción del creyente serán modificadas en el interior, secretamente, por esta relación de fe y de vida en Cristo resucitado. El sentido mismo de lo real que se forma en la experiencia activa quedará transformado, más allá de los sentimientos y de las ideas.

Una fuerza para actuar

La fe aporta, por último, la respuesta a una dificultad que dejaba a las morales griega y judía impotentes, pues sobrepasa el orden de las doctrinas, de los preceptos y de los ejemplos: la cuestión de la puesta en práctica y de la fuerza para actuar. Todo el problema moral se concentra en esa separación ineluctable que separa nuestras ideas de nuestros actos, nuestras intenciones y nuestras realizaciones. La fe salva al hombre de la desesperanza secreta engendrada por la conciencia de su debilidad y de sus faltas. Nos asegura que Cristo ha tomado sobre sí nuestras miserias e incluso nuestros pecados: nos hace comprobar cómo su misericordia prosigue su obra en la actualidad de nuestra vida; nos procura la fuerza de la gracia del Espíritu, que lentamente, como una savia discreta y diligente, produce en nosotros obras que son en nosotros y por nosotros, y que, sin embargo, provienen de alguien diferente a nosotros, mejor y más poderoso que nosotros.

B. *La fe como fuente de la moral paulina*

La fe es para san Pablo una virtud activa, operante, práctica. Nosotros lo hemos olvidado demasiado, a causa de problemas y cate-

gorías posteriores: la separación entre la dogmática, consagrada a las verdades que han de creerse, y la moral, que se ocupa de la práctica según los mandamientos; igualmente, la oposición entre la fe y las obras, desde el lado protestante. Si se lee la Epístola a los Romanos por entero, se ve muy bien que la fe en Cristo ejerce su acción sobre toda la personalidad del cristiano, desde su ser íntimo hasta las actividades exteriores con los problemas concretos que en ellas encuentra. Describiremos aquí las grandes líneas del desarrollo de la doctrina moral de san Pablo a partir de la fe tal y como surgen a partir de sus escritos. Los tomamos en su totalidad, evitando las fragmentaciones, a fin de poder adquirir una visión de conjunto del pensamiento del Apóstol. Veamos, pues, cómo se realiza la penetración de la fe en Jesús en la vida del creyente.

1. *La fe engendra un ser nuevo*

La fe une tan íntimamente al creyente con Cristo que transforma su ser profundamente, produciendo en él por el bautismo una muerte de donde brota una fuente nueva de vida. «Fuimos, pues, sepultados en Cristo Jesús por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (Rom 6, 4). Es como una nueva creación: «Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación: el ser viejo *(ta archaia)* ha desaparecido, un ser nuevo *(kaina)* ha llegado» (2 Cor 5, 17). Sin duda, no es preciso hurgar demasiado en el término «ser nuevo» que emplea la Biblia de Jerusalén. Indica exactamente el nivel en que se lleva a cabo la transformación: allí donde se realiza en nosotros el paso de la muerte a la vida, la venida al ser por un nacimiento nuevo. También el creyente es llamado «symphytos», que tiene un mismo ser, una misma naturaleza, una misma vida con Cristo (Rom 6, 5).

Estas afirmaciones no son simplemente dogmáticas y abstractas, sino que son directamente operantes y van a determinar un cambio profundo en la personalidad y en la vida del cristiano. Es el germen de una muerte de sí y de una vida con Cristo que viene a nosotros y se injerta en nosotros.

No se trata tampoco de un cambio de orden puramente ontológico, que escapa a toda percepción. Se sitúa más allá de las ideas y de los sentimientos habituales, pero les afecta en su misma fuente, en el nivel del espíritu, por una percepción propia de la fe cuando es esclarecida por la sabiduría de Dios. «Nosotros hemos recibido...

el Espíritu de Dios a fin de conocer los dones que Dios nos ha hecho» (1 Cor 2, 12)[5].

2. *El cambio de personalidad*

La fe del creyente produce en él un verdadero cambio de personalidad, que san Pablo expresará con la oposición entre el «hombre viejo» y el «hombre nuevo»: «Nuestro hombre viejo fue crucificado con Él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado... Ni hagáis ya de vuestros miembros armas de injusticia al servicio del pecado; sino más bien ofreceos vosotros mismos a Dios como vivos venidos de la muerte y haced de vuestros miembros armas de justicia al servicio de Dios» (Rom 6, 6 y 13). Este pasaje anuncia ya la oposición de la vida según la carne y según el espíritu, así como el culto espiritual que inspira la vida moral del cristiano que se expondrá a continuación en la Epístola.

5. Sin duda, nos puede ser útil para darnos cuenta de la realidad y de la densidad de las afirmaciones de san Pablo, recurrir a la experiencia cristiana tal como se encuentra en algunos relatos de conversos. En particular, en el testimonio de Claudel se encuentra palpablemente el lenguaje de san Pablo y lo representa bien. Vale la pena releerlo: «Tal era el más desgraciado de los niños que, el veinticinco de diciembre de 1886, se dirigió a Notre Dame para seguir los oficios de Navidad...

»Me encontraba de pie entre la muchedumbre, cerca del segundo pilar, en la entrada del presbiterio, al lado derecho de la sacristía. Fue entonces cuando se produjo el acontecimiento que domina toda mi vida. En un instante, mi corazón fue conmovido y *creí* (no es una fe de cabeza, sino de corazón. Se produjo como un acontecimiento fechado, localizado, como un nacimiento, precisamente en la fiesta de la Navidad).

»Creí, con tal fuerza de adhesión, con tal impulso de todo mi ser, con una convicción tan poderosa, con tal certidumbre que no deja lugar a duda alguna, que, después, todos los libros, todos los razonamientos, todos los avatares de una vida agitada, no han podido conmover mi fe, ni a decir verdad, afectarla. (Es el ser que es tocado, levantado por una fuerza superior, el ser espiritual invadido por la certeza, definitivamente).

»De golpe tenía el sentimiento desgarrador de la inocencia, de la eterna infancia de Dios, una revelación inefable (precisamente delante del niño recién nacido en el pesebre). Al intentar, como he hecho a menudo, reconstruir los minutos que siguieron ese instante extraordinario, encuentro los siguientes elementos que, sin embargo, no formaban más que un relámpago, una sola arma, de la cual la divina Providencia se servía para alcanzar y abrir, en fin, el corazón de un pobre niño desesperado: "¡Que las gentes que creen son felices! ¿Si fuera verdad, sin embargo? *¡Es verdad!* Dios existe, está ahí. Es alguien, es un ser tan personal como yo. Me ama, me llama..." (Es un diálogo de ser a ser, de persona a persona, que responde a las cuestiones más personales y más vitales: el deseo de la felicidad, la verdad de la existencia, de la presencia, de la personalidad de Dios, la llamada al amor).

»...Un ser nuevo y formidable con terribles exigencias para el joven y el artista que yo era se había revelado; un ser que yo no sabía conciliar con nada de lo que me rodeaba». (He aquí el ser nuevo con las exigencias morales que entraña, el cambio de vida que va a realizarse lentamente a través de las luchas interiores).

La Epístola a los Efesios toma de nuevo el tema en medio de la exposición sobre la vida nueva de los creyentes: «Es preciso abandonar vuestro primer género de vida y despojaros del hombre viejo, que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, renovar el espíritu de vuestra mente y revestiros del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y en la santidad de la verdad» (4, 22-24)[6].

Este tema se conjugará con el del hombre exterior y el hombre interior, que es de origen griego: «Para que os conceda... ser robustecidos por la acción del espíritu, para que se fortifique en vosotros el hombre interior, para que Cristo habite por la fe en vuestros corazones...» (Ef 3, 16-17; igualmente Rom 7, 22).

Cualesquiera que sean los matices en las expresiones, la fe engendra un hombre nuevo, como una personalidad nueva en gestación en la vida del cristiano.

Sin duda, recibimos aquí la respuesta más profunda y real a la cuestión del sufrimiento y de la muerte, demasiado descuidada por los moralistas. Se la considera como una cuestión de ser y de vida más allá del obrar cristiano. La Pasión y muerte de Cristo asumen nuestro sufrimiento y nuestro pecado e insertan en nosotros por la fe un principio de vida emanado de la Resurrección. Por la presencia actuante de Cristo, el sufrimiento y la muerte, se podría decir, nos son devueltos ya vencidos y se convierten en instrumentos de una esperanza nueva. Incluso aunque nos causen daño y miedo, no nos pueden abatir.

3. *El cambio de conducta: la vida según el Espíritu*

El efecto directo de la fe y de la unión con Cristo es una transformación de conjunto que proporciona a san Pablo el cuadro general en donde situará las virtudes y los vicios: de un lado, la vida según la carne, dominada por los deseos carnales, malos, que conducen a la muerte; de otro, la vida según el Espíritu, sometida al impulso del Espíritu Santo y animada por el atractivo de lo que es espiritual, de lo que da vida y paz (Rom 8, 5-11).

En la Epístola a los Gálatas, san Pablo describe con detalle las dos conductas, lo que se podría llamar la moral de la carne o del hombre viejo y la moral del Espíritu que forma el hombre nuevo. El

6. Para el tema de la nueva creación ver la nota c de la Biblia de Jerusalén a propósito de 2 Cor 5, 17. «El centro de esta "nueva creación"... es el "hombre nuevo" creado en Cristo... para una vida nueva... de justicia y de santidad. Compárese el nuevo nacimiento del bautismo».

Apóstol había podido observar ampliamente a su alrededor, en las ciudades griegas, cuáles eran los frutos de la carne: fornicación, impureza, libertinaje... odio, discordia, envidia, arrebatos de ira, disputas, etc. En cuanto a los frutos del Espíritu, es todo lo contrario y mucho más deseable: caridad, alegría, paz, paciencia, espíritu de servicio, bondad, confianza, dulzura, dominio de sí.

El cuadro podría parecer ideal si no fuera por la mención del combate moral que nos trae a la realidad cotidiana: «La carne combate contra el espíritu y el espíritu contra la carne; y entre ellos hay antagonismo, de forma que no hacéis lo que quisierais» (Gal 5, 17). «Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros» (Rom 7, 22-23).

La obra del Espíritu Santo no se limita en modo alguno a proponernos un conjunto de cualidades y de virtudes que han de adquirirse. El Espíritu es propiamente un nuevo principio de vida que actúa desde el interior y que produce en los que creen y están unidos a la resurrección de Jesús los mismos frutos que nos promete por boca de san Pablo.

«Pues los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias. Puesto que el Espíritu es nuestra vida, que el Espíritu nos haga obrar» (Gal 5, 24-25) «Si vivís según la carne moriréis. Pero si por el espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis» (Rom. 8, 13).

De este modo, la vida cristiana llega a ser verdaderamente una vida según el Espíritu. Se pueden, por tanto, relacionar con el Espíritu todas las exposiciones de san Pablo sobre las costumbres cristianas, ya que éstas indican las obras del Espíritu: los capítulos 5 y 6 de los Gálatas y el capítulo 8 y los capítulos 12 al 15 de la Epístola a los Romanos, que presentan el obrar cristiano como un culto espiritual («lógico»); los capítulos 3 y 4 de la Epístola a los Colosenses, que exponen la vida oculta en Cristo; y los capítulos 4 a 6 de Efesios, que describen la conducta del hombre nuevo. Por consiguiente, una moral no puede decirse plenamente cristiana, o cuando menos paulina, si no otorga un lugar de preponderancia a la acción del Espíritu Santo. Esto lo comprendieron muy bien, posteriormente, san Agustín y santo Tomás.

4. *La vida en Cristo y la imitación de Cristo*

El poder del Espíritu Santo comunica a los cristianos la vida nueva, fruto de la resurrección. Los recrea, los cambia en su ser. Pro-

duce en ellos una presencia que les hace vivir «en Cristo» y les forma a imitación de Cristo.

Son numerosas y fuertes las expresiones de san Pablo que presentan la vida cristiana como una vida en Cristo. «Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí. Mi vida presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2, 20-21). «Pues para mí la vida es Cristo y la muerte una ganancia» (Flp 1, 21). «Su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida es un vivir para Dios. Así también vosotros, consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6, 10-11). «Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos» (Rom 14, 8)[7]. Es la vida misma de Cristo resucitado que transforma a los creyentes y les conforma a su imagen.

A partir de las Epístolas a los Tesalonicenses, el tema de la imitación de Cristo realiza la íntima unión establecida con Él por la fe. «Por vuestra parte, os hicisteis imitadores *(mimètai)* nuestros y del Señor, abrazando la palabra con gozo del Espíritu Santo, en medio de muchas tribulaciones. De esta manera os habéis convertido en modelo *(typos)* para todos los creyentes de Macedonia y de Acaya» (1 Tes 1, 6-7). En este punto la Biblia de Jerusalén señala: al imitar a Pablo, los fieles imitan a Cristo a quien él mismo imita. Por último deben imitar a Dios (Ef 5, 1) e imitarse unos a otros. La idea está igualmente presente en la Epístola a los Filipenses. «Sed imitadores míos *(symmimèta)*» (Flp 3, 17). Debemos, por consiguiente, hacer una cadena de imitación.

El tema de la imitación posee en san Pablo una densidad y una riqueza mucho más grande que la simple imitación de un modelo, tal como se lo entiende habitualmente. Un modelo de vida, como son los héroes o los filósofos de la Antigüedad, los grandes personajes de la historia o incluso los modelos publicitarios de hoy en día, nos deja solos ante el esfuerzo de conseguir conformarnos a lo que admiramos. La imitación causada por la fe se efectúa a otra profundidad, pues es la obra del Espíritu Santo que nos conforma interiormente a imagen de Cristo y vuelve a trazar tan bien en nosotros «los sentimientos que están en Cristo Jesús» que nosotros mismos podemos llegar a ser modelos para otros, así como tomar el modelo de la imagen de Cristo que está igualmente en ellos. De esta forma, el tema de la imitación puede asociarse con el de la imagen de Dios que está inscrita en el hombre y que Cristo, imagen del Padre, restableció.

7. Cf. el estudio de la fórmula «en Cristo Jesús» por L. CERFAUX, *La Iglesia en san Pablo,* Bilbao 1959, pp. 177-190, que muestra claramente que se trata siempre del Jesús personal.

Esta rica concepción de la imitación de Cristo permite responder a una objeción que con facilidad viene a la mente cuando se lee que san Pablo se propone a sí mismo como modelo a sus lectores. ¿No hay en presentarse de este modo un orgullo secreto? De hecho, todo depende de lo que se imita y de las fuerzas con que se cuenta.

San Pablo imita a Cristo que «se humilló, obediente hasta la muerte y muerte de cruz», convirtiéndose en el servidor de sus discípulos. Con este espíritu, Pablo se considera también él como el servidor de todos y se atribuye el título de «servidor de Cristo Jesús» (Rom 1, 1). El principio y la materia de la imitación son, por consiguiente, la humildad, la obediencia y el servicio fraterno.

La humildad es tanto más segura cuanto más arraigada esté en la conciencia del pecado, del que Cristo nos liberó, y en la percepción del Espíritu como autor principal de la imitación y de la santificación. En consecuencia, estamos muy lejos de una imitación que alimente el orgullo del hombre y, sobre todo, de una «mimèsis» que engendre violencia. No se puede comprender el tema de la imitación en san Pablo fuera de la fe que une a Cristo y del Espíritu que opera esta conformidad. Conduce al cristiano a concebir su vida como un servicio a Cristo y una entrega a los hermanos. Toda la imitación evangélica se concentra en Jesús y en su imagen que se reproduce en la conducta de los creyentes.

5. *La caridad, don principal del Espíritu Santo*

Resultado de la fe, que procede del Espíritu Santo y de la unión con Cristo, la moral de san Pablo se concentra alrededor de la caridad según la enseñanza de la primera Epístola a los Corintios: la caridad supera todos los carismas y todas las virtudes, es vínculo de la perfección.

Un amor específico

La caridad o ágape es un sentimiento único, que supera todos los sentimientos humanos. Tiene su fuente en Dios: es el amor del Padre manifestado en el don de su Hijo y comunicado por el Espíritu Santo[8].

8. Cf. la hermosa nota de la Biblia de Jerusalén sobre 1 Cor 13, 1 que reúne la enseñanza de san Pablo y de san Juan: «... Su fuente está en Dios, que fue el primero en amar y entregó a su Hijo para reconciliar consigo a los pecadores y hacerlos sus elegidos y sus hijos. Atribuido primeramente a Dios (Padre), este amor se halla igualmente en el Hijo que ama al Padre como es amado por Él, y como Él ama a los hombres, por quienes se ha en-

«El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado... La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rom 5, 5-8). «Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con Él graciosamente todas las cosas?... ¿Quién nos separará del amor de Cristo?... Estoy seguro de que ni la muerte ni la vida... ni ninguna criatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo, Jesús Señor nuestro» (Rom 8, 31-39).

En san Pablo, la caridad no designa el amor en general, que toma formas diferentes según las relaciones afectivas que se traban entre los hombres: amor conyugal, familiar, amistad, fraternidad, benevolencia, múltiples afectos que podrían orientarse hacia Dios. No es una simpatía, espontánea o voluntaria hacia el prójimo que deberíamos extender a todos los hombres, ni tampoco una voluntad de bien general.

La caridad que san Pablo nos propone no puede comprenderse ni existir sin la fe en Jesús que la precede y le abre, de alguna forma, la puerta de su corazón. El Apóstol habla de la esperanza y de la caridad tan directamente, después de la exposición de su doctrina de la justificación por la fe, que no cabe duda de que, a sus ojos, estas virtudes son inseparables. «Habiendo, pues, recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también mediante la fe el acceso a la gracia..., y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios... Y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo» (Rom 5, 1-5). En la Epístola a los Gálatas, san Pablo expresa en una frase cuál es el corazón de la moral cristiana: «La vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (2, 20).

A partir de esta fuente nueva de amor, la caridad se derramará en la vida de los creyentes y penetrará en las virtudes y sentimientos huma-

tregado. Es también el amor del Espíritu Santo, que lo difunde en los corazones de los cristianos, otorgándoles la gracia de cumplir este precepto esencial de la ley que es el amor a Dios y al prójimo. Porque el amor a los hermanos e incluso a los enemigos es la consecuencia necesaria y la verdadera prueba del amor a Dios, el mandamiento nuevo que dio Jesús a sus discípulos, que no cesan de inculcar... Esta caridad a base de sinceridad y de humildad, de olvido y de entrega de sí, de servicio y de ayuda mutua, se ha de probar con obras... haciendo efectiva la fe. La caridad es el vínculo de la perfección... actuándose en la verdad, da el verdadero sentido moral y abre al hombre a un conocimiento espiritual del misterio divino, del amor a Cristo, que supera todo conocimiento. Haciendo a Cristo habitar en el alma, ... nutre una vida con las virtudes teologales, de la que es la reina, porque ella no acabará, sino que llegará a su plenitud en la visión, cuando Dios otorgue a sus elegidos los bienes que ha prometido a los que Él ama...».

nos, incluidos los más humildes. La teología moral que quiera dar a la caridad su lugar preponderante, deberá, por consiguiente, exponerla a partir de la fe en Cristo, como el amor que viene de Él y procede del Espíritu Santo. Esto no le impedirá en modo alguno interesarse en las formas humanas del amor, pues lejos de destruirlas, la caridad las purifica, las profundiza, las fortifica y les confiere una dimensión divina. Se podría decir que la caridad se encarna en las afecciones humanas. Así en la Escritura y en los libros de espiritualidad se utilizará para expresarla el lenguaje del amor humano. Sin embargo, la caridad tiene otro origen y otra esencia distinta de los sentimientos humanos[9].

Un amor personal y comunitario

La caridad tiene vastas dimensiones. Es a la vez personal y ampliamente comunitaria. Aunque exaltada como el primer carisma y la reina de las virtudes, san Pablo escoge para describirla rasgos humildes que pertenecen a la vida cotidiana y tan concretos que los traductores tienen problemas para expresarlos: «La caridad es paciente; la caridad es servicial; no es envidiosa...; no busca su interés, no se irrita...; pone su alegría en la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (1 Cor 13, 4-7). Este es el fruto del Espíritu: «Caridad, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, confianza en los otros, dominio de sí» (Gal 5, 22).

Al leer estos textos, se podría temer que la caridad se encerrase en la vida privada del cristiano. No obstante, es ella la que, con un mismo movimiento, forma la Iglesia para hacer de ésta el cuerpo de Cristo, que sobrepasa las fronteras y se extiende a todas las naciones. Ésta es la enseñanza de la misma Epístola a los Corintios, en el capítulo 12, en el que san Pablo describe la obra del Espíritu por medio de la caridad con la ayuda de la comparación entre el cuerpo y los miembros.

También aquí es preciso superar el punto de vista humano. El apólogo clásico del cuerpo y los miembros toma, en la pluma de san Pablo, una significación nueva, específicamente cristiana. La idea de la Iglesia como Cuerpo de Cristo procede de la fe en Cristo, que ha

9. El mismo vocabulario manifiesta la conciencia de la especificidad, de la unicidad de este amor en los cristianos. Los autores del Nuevo Testamento eligieron el término poco usado de «ágape», con preferencia a «filia» y, sobre todo, a «eros». Éste último será recuperado en el siglo V por el pseudo-Dionisio en un medio que ya se ha hecho cristiano. De modo similar, los latinos prefirieron «dilectio», después «caritas», y desconfiaron de «amor», hasta que san Agustín lo reintrodujo en la lengua cristiana al hacer más profunda su significación filosófica.

sufrido y ha resucitado en su cuerpo. Es al cuerpo de Jesús al que los cristianos están unidos, en su propio cuerpo, por los ritos del Bautismo y de la Eucaristía. Mediante esta relación personal que anima la fe y la caridad, los cristianos se hacen miembros del «Cuerpo de Cristo», que la teología posterior llamará «místico». Esta doctrina de un gran realismo se desarrollará todavía en las epístoles de la cautividad, que presentarán a Cristo como «la Cabeza para la Iglesia, que es su Cuerpo» (Ef 1, 22-23)[10].

Regida de esta forma por la caridad, la moral de san Pablo estará dominada por la llamada a la unidad, frente a las divisiones que se producen entre los cristianos, como en la Iglesia de Corinto, incluso con ocasión de los carismas recibidos y por el afán de la edificación de la Iglesia; unidad también de los hermanos y de los paganos, que es la obra propia de la caridad (1 Cor 14, 12 y 22-25).

El poder de la fe y de la caridad es tal que eliminará las divisiones más profundas entre los hombres, las mismas que han producido el enfrentamiento de la moral evangélica con las morales antiguas: «En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 27-28). La idea es tomada de nuevo en la Epístola a los Colosenses (3, 11), donde se introduce una exposición de la moral cristiana centrada alrededor de la caridad: «Por encima de todo, la caridad, en la cual se entreteje la perfección» (v. 14).

Por consiguiente, la caridad es la virtud soberana porque reúne los extremos de la vida cristiana: se complace en las más pequeñas de las virtudes que obran en la humildad de lo cotidiano y, apoyándose en éstas, abarca todas las dimensiones de la Iglesia, más allá de las miras y obstáculos humanos.

6. *La asimilación de las virtudes humanas*

La fe y la caridad no pueden ejercerse en la realidad sin poner en práctica las virtudes humanas que son estudiadas por la filosofía griega, así como en los libros sapienciales. He aquí, pues, que confrontamos de nuevo, pero desde un punto de vista distinto, la moral paulina y la moral griega. De hecho, encontramos en la enseñanza moral de san Pablo términos, ideas, listas de virtudes tomadas de la filosofía, especialmente de la estoica, tal como, al menos, se la podía en-

10. Cf. la nota g de la Biblia de Jerusalén relativa a 1 Cor 12, 12.

contrar en la cultura popular de las ciudades griegas. ¿Cuál es exactamente la actitud de san Pablo respecto de estas virtudes humanas? Después de haber defendido con tal vigor la fe en Jesucristo frente a la sabiduría griega y a la justicia judía, ¿no es sorprendente encontrar un discreto retorno de las virtudes griegas? O bien, ¿qué lugar ha podido otorgarles y a qué título las ha admitido en la moral cristiana?

La cuestión es de primera importancia para la teología moral posterior, que ha utilizado ampliamente la filosofía para edificarse, tanto en los Padres griegos como en los latinos. ¿Puede encontrarse en san Pablo un fundamento y una legitimación de este uso de Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca o Plotino?

La respuesta no puede reducirse a un sí o a un no. De nuevo aquí debemos evitar proyectar sobre san Pablo nuestras problemáticas modernas: responder con un no categórico a la utilización de la filosofía griega siguiendo el pensamiento protestante que quiere ante todo garantizar la pureza de la fe y del Evangelio; responder sí siguiendo el humanismo cristiano de los últimos siglos que elige partir de la razón y de las virtudes humanas para remontarse hasta la fe. Quizás una lectura de san Pablo que quiera permanecer totalmente dócil hasta el fin, nos ayudará a rectificar las categorías teológicas que nos enfrentan y que funcionan como esquemas *a priori*, tanto en la exégesis como en la teología.

Las dos etapas en la moral paulina

Si queremos dar razón de todos los textos de san Pablo y mantener la unidad de su doctrina, hemos de aceptar más bien una respuesta dialéctica. De este modo, distinguiremos dos etapas esenciales en el movimiento del pensamiento del Apóstol en la formación de la moral evangélica que nos propone.

1. La primera etapa, en el encuentro entre el Evangelio y la sabiduría griega, consiste en un enfrentamiento y en una ruptura en la cuestión del centro de la moral, de la fuente de la sabiduría y de la justicia. Frente al hombre que se coloca orgullosamente en el centro, en el origen de la virtud, san Pablo sitúa a Cristo humillado, obediente, crucificado y resucitado. A la sabiduría y virtud humana opone la fe en Dios por Jesucristo. La cuestión es decisiva; la elección es radical, dolorosa, necesaria, sin compromiso posible. Es el todo o nada de la moral evangélica. Es el paso obligado por la cruz de Cristo, por la muerte de sí mismo, del «hombre viejo», incluso si éste se presenta como el tipo de la humanidad o de una sociedad.

2. Mas después, una vez asentado y asegurado firmemente este fundamento, cuando emprende la descripción de la conducta del cristiano en la vida cotidiana, san Pablo no duda en atribuir a la fe las virtudes reconocidas por la moral griega corriente, en incorporarlas a su enseñanza y en recomendarlas a los creyentes.

El texto más claro se encuentra en la Epístola a los Filipenses y es de un gran alcance: «Por lo demás hermanos, todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud *(areté)* y cosa digna de elogio *(epainos),* todo eso tenedlo en cuenta» (4, 8). Se diría que Pablo ha escogido las palabras para dirigirse a los griegos, especialmente la de «areté», que evoca todas las virtudes clásicas.

Observemos a este propósito que si el texto es único por su claridad, sin embargo, está unido a numerosos pasajes en los que san Pablo recomienda virtudes particulares. Por consiguiente, no se le puede aislar del resto de su obra. Por otra parte, el contexto de los Filipenses es totalmente cristiano. Basta leer los versículos que preceden y siguen al citado: «El Señor está cerca. No os inquietéis por cosa alguna; antes bien, en toda ocasión, presentad a Dios vuestras peticiones, mediante la oración y la súplica... Todo cuanto habéis aprendido y recibido y oído y visto en mí, ponedlo por obra y el Dios de la paz estará con vosotros» (v. 5-7; 9). Es claro que la práctica de la virtud forma parte de lo que san Pablo ha enseñado y vivido, como un modelo para los filipenses. No se puede separar el versículo 8 de su contexto, de la enseñanza moral específicamente cristiana de san Pablo.

Las dos etapas que acabamos de observar no son en modo alguno una yuxtaposición de contrarios, una oposición y después una aceptación, sino que constituyen, en nuestra opinión, las dos caras del movimiento de la fe en la formación de la moral cristiana a partir del nuevo centro, de la base única, de la «piedra angular» firmemente asentada. La aceptación de las virtudes griegas que sigue a la fe no es la misma que la que la precede; la fe ha realizado una transformación en profundidad que modifica estas virtudes interiormente. Después de haber establecido el fundamento de la fe y de la caridad, san Pablo recupera, si se quiere, las virtudes griegas, pero las hace entrar en un organismo moral nuevo. Esto es lo que vamos a tratar de mostrar.

El organismo de las virtudes

Para comprender la naturaleza de la aceptación por san Pablo de las virtudes humanas, es preciso, en primer lugar, superar un error de

óptica frecuente que consiste en tratar a las virtudes como ideas que gozan de una existencia aparte. Entonces se las puede unir o separar libremente, atribuirlas en propiedad a tal filósofo o transportarlas de uno a otro autor según el juego de las influencias. De este modo, se ha podido creer que al aceptar la lista de las virtudes de origen estoico, san Pablo introdujo, de una forma más o menos consciente, un cuerpo extraño en su predicación moral, a riesgo de empañar su pureza.

En realidad, las virtudes no existen aisladas; forman siempre parte de un organismo dinámico que las reúne y las ordena alrededor de una virtud dominante, de un ideal de vida o de un sentimiento principal que les confiere su valor y medida exactas. Al pasar de un sistema moral a otro, una virtud se integra en un organismo nuevo. No se puede comparar la justicia, por ejemplo, en Platón y Aristóteles con la justicia en Kant, en Marx o en la Biblia, sin tener en cuenta la síntesis moral particular en la que entra esta virtud, que puede verdaderamente constituir otro mundo.

Cuando san Pablo acepta las virtudes enseñadas por los griegos, no las deja intactas; las introduce en un organismo moral y espiritual diferente al de la sabiduría griega, donde se harán más profundas y recibirán modalidades de ejercicio nuevas. Por consiguiente, es al nivel de la organización de conjunto de las virtudes cristianas al que debemos elevarnos para encontrar la respuesta a nuestra cuestión.

Evidentemente san Pablo no construye una teología moral sistemática a la manera de santo Tomás de Aquino. Sin embargo, es claro que el organismo de las virtudes y de los carismas posee en él una cabeza totalmente cristiana; está formado por tres virtudes que los filósofos desconocían: la fe, la esperanza y la caridad, que aseguran una unión directa con la fuente de la vida cristiana, Cristo y su Espíritu. Estas virtudes son de una naturaleza única, pues dependen de la iniciativa y de la gracia divinas. Rigen el conjunto de la vida cristiana y otorgan a las otras virtudes que con ellas colaboran un valor, una medida, un dinamismo y una finalidad específicos que no se encuentran en otra parte.

7. *La transformación de las virtudes*

La relación con Cristo en el caso de conciencia

La relación que las virtudes humanas practicadas por los creyentes mantienen con la fe y la caridad no les permite subsistir como antes. Las transforma interiormente al ponerlas en relación con

Cristo. Por ello, se puede llamar a la moral de san Pablo una moral del obrar con Cristo, o incluso del obrar en Cristo. Esta profunda unión se manifiesta explícitamente cada vez que el Apóstol examina con un poco de amplitud un caso moral que le es sometido. Las respuestas que ocupan la mitad de la primera Epístola a los Corintios son muy significativas a este propósito. En cada ocasión, después de algunas consideraciones razonables y de buen sentido, se observa que el pensamiento de san Pablo salta bruscamente más allá de los datos y de los puntos de vista humanos para elevar el problema a Cristo y deducir la respuesta decisiva de la relación con Él.

Tomemos el caso de la fornicación (6, 12-20). San Pablo comienza por decir: «"Todo me es lícito"; mas no todo me conviene... Los alimentos son para el vientre y el vientre para los alimentos... Pero el cuerpo no es para la fornicación...». A continuación: «El cuerpo es para el Señor y el Señor para el cuerpo... ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros... y que no os pertenecéis? Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo». Es claro que la exigencia de pureza se hace así mucho más fuerte, también más atractiva para el cristiano. Respecto a los alimentos ofrecidos a los ídolos, el argumento decisivo está tomado de la caridad y de la unión con Cristo: «Y pecando así contra vuestros hermanos, hiriendo su conciencia que es débil, pecáis contra Cristo» (8, 12).

Este paso es constante en san Pablo. La unión con Cristo es para él esencial en el estudio de los casos. La cosa puede sorprendernos, pues no estamos acostumbrados a tratar así los casos de conciencia. ¿No será esto un efecto de nuestra miopía respecto de la existencia cristiana, la consecuencia de un estrechamiento de la moral que la aleja del Evangelio? ¿Cómo podríamos ver la dimensión cristiana de la moral si por un *a priori* pretendidamente científico, eliminásemos su relación con Cristo?

En la moral doméstica

Las exposiciones sobre la moral doméstica en las Epístolas a los Colosenses (4, 18 ss.) y a los Efesios (5, 21 ss.) confirman este movimiento central de la doctrina paulina y la expresan con importantes matices[11]. A primera vista, estos textos admiten y corroboran las

11. Cf. la interpretación de E. FUCHS, *Le Désir y la Téndresse,* Ginebra, 1982, pp. 72-76.

relaciones que existían entre el marido y la mujer, así como entre el amo y el esclavo en la sociedad de aquella época. «Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos... Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos de este mundo con temor y respeto...». San Pablo no plantea el problema de la familia o de la esclavitud en el plano sociológico. No cree que haya recibido poder o misión alguna a este respecto. Ahí no está para él problema principal. Sin embargo, la frase que introduce la exposición, como el enunciado de un principio que se aplica a todo, es ya un golpe a la sociedad romana en la que el padre de familia disponía del derecho de vida y muerte sobre la mujer, sus hijos y esclavos: «Sed sumisos unos a otros en el temor de Cristo». Es la revelación, expuesta después con detalle, de una nueva dimensión que la fe cristiana confiere a las relaciones familiares, gracias a la unión personal con Cristo que la fe engendra: «Que las mujeres sean sumisas a su marido como al Señor... Esclavos..., que vuestro servicio diligente se dirija a Cristo y no a los hombres». Estos preceptos no significan, como se ha creído a veces, un reforzamiento de la autoridad existente por la de Cristo, que la haría sagrada, sino más bien una transformación profunda que los ordena a la igualdad de la que gozan las personas delante de Cristo y de Dios. Es lo que indica la insistencia de san Pablo en la reciprocidad de las exigencias, inexistentes en la familia: «Que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y que la mujer respete al marido... Y vosotros, amos, obrad de la misma manera con ellos, teniendo presente que está en los cielos el Amo vuestro y de ellos, y que en Él no hay acepción de personas».

Estos textos respetan los diferentes niveles del obrar cristiano y muestran los matices que reclama toda respuesta a un problema concreto. Ponen de relieve una dimensión nueva, superior, y se orientan hacia esta afirmación moral revolucionaria que anuncia la Epístola a los Gálatas y que vuelve a aparecer en la de los Colosenses: «En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 27-28).

Al saber por experiencia cuán vivas pueden ser las divisiones entre los hombres y sin creer que la fe pueda suprimirlas como por encanto, san Pablo anunciaba la introducción en el mundo de un fermento moral capaz de instaurar relaciones nuevas entre los hombres, pero en un nivel más profundo que el de sus enfrentamientos. Los efectos se harán sentir hasta en el plano social, a más o menos plazo; irán en el sentido de una humanización de las costumbres, de un

reconocimiento de la igualdad esencial de las personas, con una atención particular a los más humildes, que presentan una imagen más próxima de Cristo humillado y sufriente.

8. *Una estructuración nueva*

En san Pablo, el organismo de las virtudes recibe una estructura nueva en dependencia de la fe, de la esperanza y de la caridad que unen al creyente a Cristo. El orden de las virtudes se transforma, lo que manifiesta especialmente el puesto peculiar otorgado a la humildad y la insistencia sobre la castidad.

El lugar de la humildad

En la Epístola a los Filipenses, la recomendación de que «cada uno por la humildad estime a los otros superiores a sí» hacer brotar el célebre himno que describe la historia de Cristo en la línea de la humildad: «Se abandonó a sí mismo... se humilló, obedeciendo hasta la muerte...». La humildad es un rasgo dominante del alma de Jesús que sus discípulos deberán reproducir. No obstante, la humildad sola no se entiende: es un aspecto, algo así como una consecuencia extrema del amor de Cristo que coronará la gloria divina; es un signo irrecusable de la autenticidad y de la profundidad de este amor. La humildad introducirá, de manera análoga, a los discípulos en el amor fraterno por medio de las obras que dan gloria a Dios. Gracias a ella, podrán amar concretamente, eficazmente, en el servicio mutuo sin buscar glorias vanas ni intereses propios, sin espíritu partidista, en la dulzura y en la paciencia. La caridad no puede existir sin la humildad.

La humildad se opone al orgullo que formaba el fondo de la sabiduría griega y de la justicia judía atacadas por san Pablo en las Epístolas a los Corintios y a los Romanos por su rechazo del Evangelio. Aunque el Apóstol no la cite por su nombre en estos pasajes, se puede decir que la humildad ante la Palabra de Dios es constitutiva de la fe. Por otra parte, se encuentra claramente en aquellos que acogieron el Evangelio: «Lo que en el mundo es sin nacimiento y lo que se desprecia, he aquí lo que Dios ha escogido», como en la experiencia de Pablo cuando predica: «Yo mismo me presento ante vosotros débil, temeroso, temblando...». La humildad es indispensable para recibir la palabra de Dios con fe, como una verdad que acusa

al hombre, que le llama a la conversión y a una nueva conducta. Es el umbral de la vida cristiana contra el cual choca necesariamente toda moral que se quiera presentar como totalmente humana. Los Padres y los maestros de espiritualidad cristianos colocaron igualmente la humildad como el fundamento de la vida espiritual.

La insistencia en la castidad

En su enseñanza san Pablo concede también un lugar destacado a la castidad. Su insistencia en ella no se debe únicamente a las circunstancias, a las dificultades encontradas en este dominio por los cristianos que viven en medio de los paganos que Dios ha entregado a «las pasiones envilecedoras» (Rom 1, 26). Su doctrina es categórica, franca y general. En él esta virtud se hace más honda, pues recibe un nuevo fundamento que la consolida grandemente: aquel que comete impureza peca no sólo contra su cuerpo, sino contra el Señor, que nos ha rescatado y unido a Él como a sus miembros, y contra el Espíritu Santo, del cual nuestros cuerpos se han hecho su templo. Esta enseñanza se aplica evidentemente a todas las formas de impureza y en modo alguno proceden de un desprecio del cuerpo.

El elogio y la recomendación de la virginidad manifiestan sin duda alguna que la castidad recibe del Evangelio una dimensión y una medida nuevas. Los frutos que esta enseñanza dará desde los primeros siglos del cristianismo confirman su importancia y su originalidad. Sin embargo, no se trata más que de un consejo personal, pero alimentará el ideal de la virginidad que se dilatará en la espiritualidad de los primeros siglos con el del martirio.

No obstante, tampoco conviene aislar la castidad. También se mantiene en estrecha unión con la caridad. Su exigencia de pureza emana de esta virtud del Espíritu. La elección de la virginidad será obra del amor a Cristo presentado por san Pablo como el Esposo con el cual quieren casarse sus discípulos (2 Cor 11, 1-2). La castidad es un rasgo de la vida según el Espíritu en oposición a la vida según la carne (Gal 5, 16 ss.).

Se podría continuar de este modo el estudio de las diferentes virtudes humanas citadas y recomendadas por san Pablo. Si se tiene cuidado de colocarlas en su contexto literario y doctrinal, creemos que no costará esfuerzo mostrar cómo se transforman bajo la influencia de la fe y de la caridad. Tal es el caso también de la valentía, esta virtud que se ejerce principalmente, según los griegos, ante el peligro de muerte en la guerra. El amor de Cristo centuplica el va-

lor de san Pablo. «¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada?... Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó» (Rom 8, 35-39). Es ya el ideal del martirio que va a reinar entre los cristianos durante los primeros siglos y que definirá la valentía cristiana según la teología posterior.

La alegría y la paz

Al término de esta investigación conviene recordar dos sentimientos que nos dan la tonalidad de la moral de san Pablo y del alma cristiana primitiva: la alegría y la paz. Su mención aparece de continuo en la pluma del Apóstol en compañía de la de las virtudes: «El fruto del Espíritu es caridad, alegría, paz...» (Gal 5, 22). Constituyen un tema dominante en la Epístola a los Filipenses: «Estad siempre alegres en el Señor, os lo repito, estad alegres... Y la paz de Dios, que supera todo conocimiento, custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús» (4, 4-7). La alegría y la paz están unidas a la fe y a la esperanza: «El Dios de la esperanza os colme de todo gozo y paz en vuestra fe, hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo» (Rom 15, 13). Esta recomendación de la alegría —este mandato, se podría decir—, es tanto más notable cuanto que resuena en medio de la persecución y de las dificultades de toda especie encontradas por la predicación cristiana. Alegría y paz son, con seguridad, para san Pablo, notas características de la moral y de la vida cristiana. Valdría la pena que los moralistas meditaran en este punto. Fue bien comprendido por los Padres. Santo Tomás hizo de la alegría y de la paz el efecto directo de la caridad. Considera también la alegría como uno de los signos de la acción virtuosa. ¿Se habla todavía de la alegría en la moral moderna? ¿No se ha convertido a la moral en algo aburrido y triste?

Conclusión

San Pablo nos aporta una respuesta clara y rica a la cuestión de la moral cristiana, si sabemos plantearla en la perspectiva y en los términos que eran los suyos: la confrontación de la predicación cristiana con la justicia judía y la sabiduría griega, y nos desprendemos de los esquemas demasiado estrechos de las morales de la obligación. La comparación comienza por una oposición radical —locura y es-

cándalo— que resalta el elemento específico primero de la moral cristiana: la fe en Jesucristo llega a ser para nosotros, por su humildad y su obediencia, justicia y sabiduría de Dios, en contra del orgullo y del pecado que entraña el fracaso de esas morales demasiado humanas. Mas después, una vez que el fundamento de la fe se ha establecido en el corazón de los cristianos, san Pablo no duda —parece incluso que no ve en ello ningún problema— en asumir las virtudes humanas en su enseñanza y en recomendarlas. Al hacer esto, compone un organismo moral nuevo, regido por virtudes nuevas, la fe, la esperanza y la caridad, que asimila todo lo que puede haber de verdadero y bueno en la Ley antigua y en la sabiduría filosófica. De este modo, las virtudes humanas son transformadas interiormente. Reciben otra dimensión y medida. Por último, algunas virtudes, como la humildad y la castidad, van a ocupar un lugar particular a causa de su relación privilegiada con el amor de Cristo y la acción del Espíritu Santo.

Hagamos notar también el carácter fundamentalmente cristológico de la moral de san Pablo. La persona de Cristo, hasta en su cuerpo que sufrió y resucitó, es verdaderamente el centro de donde procede y a donde retorna toda la moral. «Nosotros predicamos un Cristo crucificado... para los llamados, un Cristo poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 3-24). La relación con Cristo llega a ser el criterio principal de la moralidad cristiana: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo Jesús» (Fil 2, 5).

La moral de san Pablo puede igualmente ser calificada de trinitaria. Cristo es la manifestación del amor del Padre, de su misericordia que, por el don de su Hijo, realiza el perdón de los pecados para los judíos y para los griegos, otorgándoles justicia y sabiduría por la fe (1 Cor 2, 7). Mediante Cristo, que está sentado a su derecha, la moral cristiana se dirige hacia el Padre: «Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra del Padre» (Col 3, l).

La moral cristiana es, por último, una vida según el Espíritu Santo, esclarecida e inspirada por Él, como lo muestran ampliamente las principales epístolas (Gal 5; Rom 8; 1 Cor 1, 10 ss.).

La respuesta de san Pablo a la existencia de una moral cristiana no plantea, pues, duda alguna. Por otro lado, él mismo quedaría asombrado, creemos, de oír que los teólogos se plantean semejante cuestión. Se puede incluso decir que, para él, no hay otra moral que valga, pues dejadas a sí mismas, las morales humanas conducen todas, tanto la judía como la griega, al pecado y a la corrupción a causa del orgullo del hombre que se alimenta de ellas y que las vicia in-

teriormente. Pero después, fundada en la fe en Cristo y en la humildad, la moral cristiana manifestará el poder que recibe del Espíritu, al asumir y cumplir más allá de la esperanza humana, las verdades y las aspiraciones profundas respecto a la justicia y la sabiduría que estas doctrinas contienen. Iniciado por san Pablo, este proceso de rectificación e integración proseguirá en la teología de los Padres y de los grandes escolásticos. Sin embargo, esta tarea deberá emprenderse una y otra vez porque reposa en el debate dialéctico que renace sin cesar entre el hombre y Dios, provocado por la cuestión de la fe en Jesucristo, por la llamada a la conversión y a una nueva vida.

Finalmente observemos que la enseñanza moral de san Pablo une íntimamente el dogma y la moral; no contiene ninguna distinción entre la moral y la espiritualidad, o incluso la parénesis, ni tampoco la separación entre un plano trascendental y un plano categorial. Estas divisiones, tal y como las conocemos, provienen de una concepción de la moral concentrada alrededor de la obligación, que san Pablo no conocía.

Capítulo VI

EL SERMÓN DE LA MONTAÑA Y LA MORAL CRISTIANA

1. El Sermón de la Montaña y sus interpretaciones

El Sermón de la Montaña es uno de los principales textos evangélicos para la moral cristiana. Ésta parecía ser la intención de san Mateo en la redacción de su Evangelio. Es claro que en el primero de los grandes cinco discursos que componen el cuerpo de su obra, el evangelista ha querido reunir la enseñanza sobre la justicia que Jesús proponía a sus oyentes, «superior a la de los escribas y fariseos», esto es, la enseñanza sobre la conducta y las costumbres por las que habían de distinguirse sus discípulos. Tenemos ahí un resumen de la moral evangélica puesto en los labios mismos del Señor. Es uno de los grandes documentos de la catequesis cristiana primitiva; se impone como fuente principal de la enseñanza moral cristiana, tanto en la predicación como en la reflexión teológica.

Sin duda, tenemos muchas posibilidades de encontrar en el Sermón de la Montaña una respuesta a nuestra cuestión sobre la especificidad de la moral cristiana. ¿No vemos a Jesús poner en contraste los principales preceptos de la Ley de Moisés con la justicia que Él predica y apoyarla en su autoridad: «Pero yo os digo...»? ¿No declara que sus discípulos no se pueden contentar con obrar como los paganos? En el lenguaje concreto de la predicación de Cristo, ¿no se trata exactamente de la cuestión de la especificidad cristiana frente a la moral judía y a la moral pagana?

Los Padres de la Iglesia y los grandes escolásticos han comprendido muy bien la importancia del Sermón de la Montaña. Especialmente san Agustín, a quien volveremos después, vio en él el mode-

lo perfecto de vida cristiana. En el siglo XIII, la teología franciscana así como santo Tomás consideraron el Sermón de la Montaña como el texto específico de la Nueva Ley, frente al Decálogo y a la Ley antigua. El Sermón era para ellos, como para los Padres griegos, uno de los textos más característicos de la doctrina moral cristiana.

Añadamos que el Sermón de la Montaña fue una de las principales fuentes de las renovaciones espirituales que ha conocido la Iglesia en el curso de los siglos. Ha manifestado ampliamente en la historia cuál era su fecundidad por una actualidad sin cesar renovada. Hay pocos pasajes en la Escritura que toquen con tanta seguridad y tan íntimamente el corazón de los cristianos y que interesen tan vivamente al lector no creyente. El Sermón de la Montaña fue uno de los textos preferidos de Gandhi, que reprochaba a los cristianos haberlo descuidado en demasía; Bergson vio en él la expresión misma de la «moral abierta».

El problema moderno del Sermón de la Montaña

No obstante, en la época moderna, la interpretación del Sermón de la Montaña ha causado muchos problemas a los teólogos y a los exegetas. No se trata solamente de los problemas clásicos planteados por este o aquel versículo y debidos con frecuencia al lenguaje rico en imágenes que utiliza Jesús y que se resiste a ser vertido en términos universales. Es una dificultad mayor que cierra la ruta de los intérpretes; los va a dividir y hará suscitar múltiples ensayos de respuesta. Provocará incluso el discreto rechazo del Sermón.

Esta dificultad es la siguiente: ¿No nos enseña el Sermón de la Montaña una doctrina moral tan elevada y exigente que se hace inaplicable e irrealizable en los casos concretos, al menos para la mayoría de los hombres? ¿No nos coloca así ante cimas inaccesibles, ante lo imposible? La cuestión es evidentemente grave para una doctrina moral que se dirige, en principio, a todos. Si es impracticable, falta a su fin, que es formar la acción, y se convierte en inútil. Ante el Sermón, el hombre medio podría decir: «¿No basta ya con no matar, no cometer injusticia contra el prójimo, evitar el adulterio, respetar los juramentos? ¿Es preciso hacer de la cólera un pecado castigable por los tribunales y perseguir los pensamientos impuros? Y ¿cómo formular una ley aplicable en la sociedad, del precepto de no resistir al malo y ponerle la otra mejilla?».

En una palabra, ¿no nos predica el Sermón de la Montaña lo imposible, al menos para el común de los hombres?

La dificultad toma toda su fuerza cuando se define la moral como el conjunto de las obligaciones que se imponen a nosotros por la voluntad de Dios expresada en la ley moral. Si el Sermón de la Montaña es una ley de este tipo, si cada una de sus prescripciones —y ellas son vigorosas— expresan un imperativo obligatorio, como lo entienden los moralistas modernos, efectivamente nos podemos preguntar si no impone a los discípulos una carga legal excesiva, un yugo mucho más difícil de llevar que el de la Ley antigua.

El problema ha suscitado múltiples respuesta. Warren S. Kissinger ha reseñado treinta y cuatro en su historia de las interpretaciones del Sermón[1]. Insistiremos en aquellas que tienen un alcance teológico para nuestra investigación. He aquí las principales.

1. *La interpretación católica*

Nos situaremos en la posición que se llama todavía «católica» y que nos interesa inmediatamente. Reposa sobre la distinción entre una moral destinada a todos los cristianos, expresada principalmente en el Decálogo, y una doctrina más espiritual, más exigente, reservada a una elite, como son, por ejemplo, los religiosos que han escogido libremente buscar la perfección evangélica. Por consiguiente, el Sermón de la Montaña no concierne a todos los cristianos, ni les obliga, se encuentra en el orden de los consejos y no en el de los preceptos. La distinción se apoyará en un problema de exégesis, la determinación de los oyentes inmediatos y de los destinatarios del Sermón: Cristo se dirige no a la muchedumbre, sino al grupo de los discípulos y de los apóstoles llamados cerca de Él.

Esta interpretación, que ha llegado a ser clásica en el curso de los últimos siglos, tiene un primer inconveniente. Al reservar el Sermón de la Montaña a una elite, se opone a la tradición de los Padres cuando no a la del evangelista. San Juan Crisóstomo, en su explicación del Sermón al pueblo, vio este peligro y tuvo mucho cuidado en precisar: «Porque se diga que Jesucristo enseñaba a sus apóstoles, no tenemos que creer que hable sólo a ellos. En ellos enseñaba igualmente a todos los hombres» (Homilía XV, sobre Mateo, n.º 1). San Agustín escogerá el Sermón de la Montaña como materia de su primera predicación al pueblo de Hipona, porque «este Sermón contiene todos

1. W. S. KISSINGER, *The Sermon on the Mount,* Metuchen, N. J. 1975.

los preceptos apropiados para guiar la vida cristiana». Para los Padres, el Sermón está destinado a todo el pueblo, aunque los apóstoles estén llamados a desempeñar un papel de intermediarios.

El segundo reproche que se puede hacer a esta interpretación es haber provocado el olvido del Sermón de la Montaña en la enseñanza de la moral, en todos sus niveles. La teología moral se construye, en los manuales, sobre la base principal de los diez mandamientos, mientras que el Sermón es considerado como un fragmento de espiritualidad. Esto explica la relativa desatención de los autores católicos hacia el Sermón: no es necesario a la moral, ni, en rigor, tampoco para la salvación; su doctrina, por bella que sea, es facultativa.

Por último, no nos parece que la distinción entre una moral destinada a todos y una moral reservada a una elite responda convenientemente a la dificultad de la práctica del Sermón. ¿Es seguro que las observancias propias del estado religioso —incluido el apoyo de una comunidad que intenta vivir el Evangelio— bastan para dar la capacidad de practicar el Sermón de la Montaña mucho mejor que como lo hacen los simples cristianos, como se suele decir, y puedan conceder el poder de superar «lo imposible»? La experiencia de la vida religiosa no permite apenas afirmarlo; muestra más bien la necesidad de hacer intervenir otros factores como la fe y la gracia, que, lejos de separar a los religiosos de los cristianos, les unen profundamente.

2. *Una moral del ideal*

Se ha presentado también la enseñanza del Sermón como la expresión de un ideal, irrealizable sin duda, pero útil de hecho, porque es preciso pedir mucho a los hombres para obtener de ellos un poco de esfuerzo y progreso. Se propone lo imposible para incitar a cada uno a que haga lo que le es posible.

Se puede reprochar a esta explicación el colocar el Sermón en el dominio de lo ideal imaginario y no en el de lo real concreto donde se hacen los actos. La percepción de la incapacidad en que se está de realizar una doctrina moral le quita su eficacia. Se renuncia rápidamente a un ideal que nos supera demasiado.

Se puede situar aquí la interpretación de los teólogos liberales inspirados por Kant y el idealismo del siglo XIX: frente al judaísmo apegado a las obras, el Sermón nos presenta, según ellos, una nueva ética del sentimiento, en la que lo esencial reside en la bondad del

corazón y la calidad de la intención. Es una moral totalmente interior opuesta a la moral exterior de la ley.

El Sermón de la Montaña implica innegablemente profundizar en el sentido de la interioridad, en el nivel del «corazón», pero hasta los exegetas protestantes reconocen hoy cada vez más la exigencia de la acción efectiva que está en él contenida. La dimensión de exterioridad, en el sentido del acto concreto respecto del prójimo, es tan esencial en el Sermón como la dimensión de interioridad en el sentido del «corazón» y del «secreto» donde sólo el Padre nos ve. No se puede reducir la doctrina del Sermón a una moral del sentimiento o de la intención, ni tampoco a una moral puramente formal, hecha de principios universales, separados de la experiencia y de la práctica. Por consiguiente, el problema de la realización o del «imposible» queda intacto.

3. *Una moral para un tiempo de excepción*

A principios de siglo, Albert Schweitzer, entre otros, propuso una nueva interpretación del Sermón en la línea de la escatología, de la fe de Jesús y de sus primeros discípulos en la proximidad del fin del mundo. El Sermón de la Montaña proclama una doctrina muy exigente que reclama hasta el heroísmo; pero que no va, más que para el tiempo muy breve que separa a los discípulos del retorno inminente de Cristo. Es una legislación para un tiempo de excepción; una moral del «ínterin» que prepara para un acontecimiento único y próximo. No se puede aplicar a un período largo, a la vida y al tiempo normal que han conocido después los cristianos con el retraso de la Parusía.

Por tanto, he aquí que de nuevo el Sermón es eliminado de la moral cristiana. Su doctrina se aplica sólo a un tiempo heroico; no puede servir de base a la moral que rige la vida ordinaria de los cristianos. Sigue siendo una moral de lo imposible.

Sin duda, hay que tener en cuenta el contexto histórico para interpretar el Sermón. La espera del fin de los tiempos, la venida del Espíritu y la amenaza de persecución han contribuido ciertamente a dar un vigor y un rigor especiales a los preceptos evangélicos. No obstante, no se encuentra en el Sermón ningún índice textual de la limitación de sus preceptos a un tiempo determinado. Por ejemplo, la predicación del amor al prójimo, incluso a los enemigos, no contiene ninguna indicación de límite referente al tiempo ni a las personas; más bien, su intención parece que es totalmente contraria. Por consiguiente, nuestro problema subsiste.

4. *El Sermón como programa social*

Conviene mencionar la interpretación del Sermón realizada por Tolstoi, aunque no sea directamente teológica. El Sermón nos presenta el esbozo de una nueva sociedad regida por el amor y que disfruta de la paz, el Reino de Cristo en la tierra. El Sermón debe ser tenido en cuenta y cumplido al pie de la letra, especialmente en su precepto: «Pues bien, yo os digo que no os resistáis al malo». Tolstoi dedujo del Sermón el rechazo al ejército, a los tribunales, a los juramentos, etc. Su lectura es directamente social y política, sin ningún discernimiento de un nivel espiritual diferente. Según él, con el Sermón, el Reino de los cielos se queda en la tierra.

Nos preguntamos simplemente si la interpretación no violenta de Tolstoi no ha preparado los caminos al comunismo y a sus métodos violentos al contribuir a disminuir las capacidades de resistencia en el pueblo ruso.

5. *La interpretación luterana*

Lutero leyó el Sermón de la Montaña a la luz de la Epístola a los Romanos y de su crítica a la Ley. Reconocía que el Sermón nos sitúa ante lo imposible, pero esto es para que nosotros tomemos conciencia de nuestro pecado y conducirnos mediante esta revelación al arrepentimiento y a la fe. Según Lutero, Cristo fue el único que cumplió los preceptos del Sermón para todos y por substitución. Sólo Él posee la justicia requerida y puede revestirnos de ella por la fe. Pero esta justicia permanece exterior a nosotros, «extrínseca», y no puede exigirse a los cristianos que cumplan las obras indicadas por el Sermón; esto sería volver a caer en la búsqueda de la justificación por las obras. Por esto, Lutero rechazará el «tertius usus legis» que ve en la Ley una indicación de la voluntad de Dios para aquellos que tienen fe y que quieren conformar a ella su vida.

La interpretación del Sermón por Lutero es sólo una aplicación de su doctrina de la justificación y de la Ley. El Sermón es tratado como la Ley antigua. Desempeña el mismo papel de acusador con exigencias más fuertes todavía.

Este predominio de la justificación por la fe sin las obras ha producido una ruptura, incluso una oposición, entre la Epístola a los Romanos y el Sermón, entre san Pablo y san Mateo, en el seno de la tradición protestante. El Sermón es entendido como una ley que promete una justicia y exige unas obras. Por excelente que pudiera

ser, un texto de este tipo es considerado como inferior a la doctrina paulina de la justificación por la fe, y será interpretado a su luz. Aunque no suscite desconfianza, quedará subordinado.

De esta manera, tenemos la sorpresa de ver que el pensamiento protestante se une a la tradición católica postridentina, al menos en este punto: el rechazo del Sermón de la Montaña a un segundo plano, al margen de las doctrinas principales. Esto entraña una vuelta del Decálogo al primer plano en la moral católica y en la ética protestante, sobre todo en la de inspiración calvinista. En ambos lados, comprobamos también una separación entre la fe y la moral como regla de las acciones.

El problema de las relaciones entre el Sermón de la Montaña y la moral cristiana

El examen de las interpretaciones del Sermón de la Montaña nos plantea un problema de fondo. ¿Cómo se explica que este texto, atribuido al Señor, y que fue durante largo tiempo una fuente privilegiada de la enseñanza moral cristiana, haya sido bruscamente apartado y ampliamente descuidado por los moralistas protestantes y católicos? Por otra parte, la dificultad de la interpretación subsiste a través de todas las explicaciones: ¿Nos pone el Sermón ante lo imposible? ¿No es practicable? ¿Cómo hacerlo entrar entonces en una moral eficaz?

Para ayudarnos a clarificar estos problemas, creemos que es útil consultar a uno de los grandes artesanos de la teología moral, san Agustín, precisamente en su comentario al Sermón del Señor, como gusta decir.

San Agustín es uno de los principales testimonios de la tradición patrística y puede informarnos perfectamente sobre la interpretación del Sermón en la Iglesia de los primeros siglos. Podemos esperar encontrar en él un modelo de lectura del Sermón capaz de aportarnos claridad en nuestros problemas. San Agustín presenta la ventaja de ser al mismo tiempo un teólogo y un exegeta, a la manera de los Padres, un predicador y un hombre de experiencia. Su exégesis procede a la vez del estudio, de la oración y de la vida, la de su pueblo y la suya propia.

El comentario de san Agustín al Sermón de la Montaña ofrece un interés muy particular. En nuestra opinión, sin duda, ha sido descuidado porque se le considera una pieza menor al lado de las obras maestras que le seguirán.

Sin embargo, cuando se lo estudia de cerca se ve que contiene un ensayo de presentación de la moral cristiana en contacto inmediato con el Evangelio, y que esconde algunas fecundas intuiciones que van a crear una rica tradición. Casi todos los comentarios medievales del Sermón dependerán del de san Agustín. Sobre todo santo Tomás, que cuando compone la *Suma,* releerá el comentario de Agustín y retendrá, mejor que su antecesor, las ideas principales para integrarlas en su construcción moral. Raramente una predicación ha obtenido tal resonancia y ha ejercido una influencia semejante en teología.

2. Las cinco grandes intuiciones de san Agustín en su comentario del Sermón del Señor

El comentario del Sermón de la Montaña es la primera obra pastoral de san Agustín. Apenas accedido al sacerdocio, a comienzos del 391, Valerio, su obispo, le encarga la predicación en Hipona. San Agustín se convierte así en el primer sacerdote africano que asume esta función, y su ejemplo va a extender en Occidente el uso de la predicación sacerdotal.

Para prepararse, Agustín pide a su obispo un permiso de varios meses. Consagrará este tiempo al estudio bíblico mediante la reflexión y la oración. Se dedicará también a aprender la Escritura de memoria conforme a los métodos que aprendió en las escuelas de retórica. Practica una memorización viva, destinada a la meditación y a la comunicación de la fe; conforme al estilo mismo del Evangelio, compuesto de fórmulas breves, adaptadas a las necesidades de la memoria. Por esta razón, la predicación de san Agustín, particularmente en su primera obra, estará sembrada de citas bíblicas.

Tenemos, pues, a un predicador «novicio». San Agustín escribe sus primeros sermones y los aprende de memoria. Después revisará su texto para la publicación. Su comentario pertenecerá a un género mixto, mitad libro mitad predicación. No muestra la espontaneidad de las homilías posteriores sobre los salmos o sobre san Juan. No será tampoco una obra libremente compuesta; en ella se encuentran expresiones de predicador y ampliaciones que procedan de cuestiones que interesan especialmente a su público.

No obstante, es preciso añadir a continuación que estos sermones son obra de un retórico de gran clase y de un genio del pensamiento cristiano que llega, con los cuarenta años, a la madurez. El comentario contendrá algunas ideas muy ricas que formarán escuela y que ejercerán su influencia durante siglos.

El comentario del Sermón de la Montaña posee de hecho varias dimensiones. Por su fin, es evidentemente pastoral, lo que lo coloca exactamente en el nivel del Sermón que fue dirigido al pueblo por Jesús.

Es también personal, pues Agustín se aplica a la enseñanza del Sermón y se esfuerza en practicarlo. Lo que ofrece en su predicación es su experiencia. Como escribe A. G. Hamman: «En filigrana, se revela la experiencia personal de Agustín: este discurso trastornante le ha trastornado, este código fundamental es el suyo; la conversión que predica es la historia de su vida; el apetito de felicidad que le ha devorado lo ha apaciguado en las Bienaventuranzas, a la altura de su búsqueda, más allá de su sed». Las *Confesiones,* que nos cuentan esta experiencia, serán escritas algunos años después.

En razón del genio de Agustín, el comentario al Sermón posee también una dimensión propiamente teológica. Su estructura está formada por algunas grandes ideas que constituyen una primera organización reflexiva de la enseñanza moral evangélica y que van a pasar a la tradición teológica.

El comentario presenta evidentemente una dimensión exegética. Es uno de los primeros ejemplos de exégesis agustiniana, cuyo método será expuesto en *De Doctrina cristiana* algunos años después. Enuncia con claridad el primer pensamiento teológico de Agustín: la Escritura es la fuente primera y directa de la enseñanza cristiana, de la predicación, de la catequesis y de la teología, un foco de luz para todo cristiano. En esta perspectiva, el Sermón de la Montaña ocupa un lugar privilegiado a los ojos de Agustín.

Nos atendremos aquí a las cinco grandes intuiciones de naturaleza teológica que inspiran el comentario de Agustín del Sermón. Constituyen los rasgos principales del modelo que nos interesa: una moral cristiana construida a partir del Sermón de la Montaña.

1. *El Sermón de la Montaña como código fundamental de la vida cristiana*

La primera intuición de san Agustín es contemplar el Sermón de la Montaña como el modelo perfecto de la vida cristiana, la condensación de la enseñanza del Señor sobre las costumbres que convienen a sus discípulos. Esta intuición determina la elección del Sermón como tema de esta primera predicación.

Esta elección es original, como lo muestra el simple hecho de que san Agustín sea el único Padre de la Iglesia en comentar el Sermón por sí mismo, fuera de un comentario seguido a san Mateo.

Agustín sabe perfectamente que está llevando a cabo algo nuevo, pues siente la necesidad de excusar su audacia apoyándose en la autoridad del Señor: «Esta afirmación (que el Sermón es el modelo perfecto de la vida cristiana) no es temeraria, puesto que se funda en las mismas palabras del Señor...».

Evidentemente la elección tiene motivos pastorales. San Agustín quiere hablar a los fieles de Hipona de la manera que más les interesa y que más útil les sea, esto es, sobre la enseñanza evangélica de las costumbres que constituyen la respuesta de Cristo a las grandes cuestiones que todos se preguntan: la de la felicidad y la de las reglas de vida, virtudes y preceptos que conducen a Dios y permiten resolver los problemas del obrar cotidiano. Lo que quiere ofrecer a sus oyentes, al igual que el evangelista, es una catequesis moral.

Pero esta intuición de san Agustín es al mismo tiempo teológica. Ve en el Sermón la enseñanza perfecta y plena de la moral cristiana. Vuelve por tres veces a esta idea de perfección en el parágrafo de introducción: «El que medite, con piedad y seriedad, el Sermón que el Señor pronunció en la montaña, según el Evangelio de san Mateo, creo que encontrará en él el modelo perfecto de vida cristiana *(perfectum vitae christianae modum)* en lo que respecta a las mejores costumbres». En la frase siguiente: «La conclusión del Sermón manifiesta que contiene todos los preceptos relativos a la dirección de la vida *(quae ad informandam vitam pertinent)*». Y a guisa de conclusión: «He dicho esto para mostrar que este Sermón es perfecto (al reunir) todos los preceptos (necesarios) para dirigir la vida cristiana *(quibus christiana vita informatur)*».

La perfección moral del Sermón, que da unidad a este discurso, reside, ante todo, en su contenido: reúne todos los preceptos necesarios; es una plenitud. Precisemos que conviene dar aquí un sentido amplio al término «precepto», ya que puede designar tanto las bienaventuranzas como los preceptos de la justicia nueva que se encuentran después, así como las prescripciones sobre el ayuno, la oración, el perdón, etc.

Pero también Agustín descubrirá una perfección en la forma del Sermón por las septenas que en él distinguirá; el número siete significa para él, al igual que para toda la tradición patrística, la perfección y la plenitud. Esta creencia no es una invención de san Agustín; la extrae de la Escritura, exactamente del salmo 11, como declara al final de su comentario: «Las palabras del Señor son palabras castas, plata sacada de la tierra, probada por el fuego, purificada siete veces. Este número me ha inducido a relacionar estos preceptos (el conjunto del Sermón) con las siete bienaventuranzas que el Señor colocó al comienzo de este Sermón, y con las siete opera-

ciones del Espíritu Santo que menciona el profeta Isaías». La idea no es nueva para Agustín, pues en su comentario del salmo 11, se expresa así: «Hay siete grados de bienaventuranza que sigue el Señor en el Sermón que pronunció sobre la montaña según san Mateo: "Bienaventurados los pobres de espíritu, etc., bienaventurados los pacíficos". De estas siete palabras procede todo este largo sermón como se puede notar. Pues la octava en la que dice: "Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia" designa el fuego mismo que se aplica siete veces a la plata para probarla».

La llamada de Agustín al simbolismo de la cifra siete no es exegéticamente tan artificial como estaríamos tentados a pensar. A propósito de las siete peticiones del *Padrenuestro,* la *Biblia de Jerusalén* señala: «En la redacción de san Mateo, el *Padrenuestro* contiene *siete* peticiones. Mateo siente predilección por esta cifra: dos veces siete generaciones en la Genealogía (1, 17); siete bienaventuranzas (5, 3); siete parábolas (18, 22); siete maldiciones contra los fariseos (23, 13); siete partes del Evangelio. Tal vez para obtener esta cifra de siete Mateo ha añadido al texto base (Lc 11, 24) la tercera... y la séptima... petición» (Mt 6, 9 nota h).

La intuición de Agustín es clara y firme: el Sermón de la Montaña es la regla perfecta de las costumbres cristianas. Se le puede llamar el código fundamental de la vida cristiana. Para medir la calidad de esta intuición es preciso observar, sin embargo, que Agustín no aísla el Sermón del resto de la Escritura, sino que lo pone como la cima hacia la cual sube y converge toda la enseñanza moral revelada. El Sermón es su perfección en el sentido en que la asume y la realiza. Se le puede aplicar lo que Agustín dirá del *Padrenuestro* cuando afirma, en la *Carta a Proba,* que toda oración cristiana debe concordar con él. Agustín experimenta muy fuerte el sentimiento de concentración viva de la Escritura en ciertos textos del Nuevo Testamento en los que se realiza de modo más inmediato la orientación de la Escritura hacia Cristo, hacia su Palabra, sus actos y su persona. El arte de Agustín es manifestar el relieve de la Escritura. De este modo, nos muestra en el Sermón del Señor el punto culminante de la doctrina moral evangélica.

Sin duda, alcanzamos en este punto el fondo del pensamiento de Agustín: el Sermón de la Montaña ocupa a sus ojos un lugar y un relieve semejantes porque es la Palabra del Señor, como el *Padrenuestro* es la oración del Señor. Por eso Agustín se une al evangelista cuando dice que Jesús hablaba con una autoridad que sorprendía a las muchedumbres, y cuando recuerda esta expresión tan característica: «Se os ha dicho..., pues yo os digo...». El Sermón es la palabra de Cristo que sus-

cita la fe y que la ilumina. Por consiguiente, la enseñanza de Agustín será una expresión de su fe que busca comprender y después comunicar la Palabra de Jesús como se extiende una luz. La predicación de Agustín no puede ser sino la prolongación de la del Señor. El Sermón de la Montaña se convierte así en el texto base de la predicación y de la moral cristiana. Estamos aquí en la fuente del evangelismo agustiniano que se continuará en el evangelismo de la Edad Media.

Indiquemos en pocas palabras la prolongación histórica en teología. Santo Tomás comprenderá el alcance de la intuición de Agustín mejor que todos los teólogos que le han precedido. La asumirá de modo explícito cuando haga del Sermón de la Montaña el texto propio de la nueva Ley (I-II, q. 108, a. 3)[2].

Al estudiar el contenido de la nueva Ley, comienza por una cita del inicio del comentario de Agustín al Sermón, que da resumida: «Es de notar que cuando (el Señor) dijo: "aquel que escuche estas palabras mías", estas palabras significan suficientemente que este discurso del Señor es perfecto (porque contiene) todos los preceptos que forman (rigen) la vida cristiana». Y continúa en su respuesta: «Como lo muestra la "autoridad" de Agustín, el Sermón que el Señor pronunció en la Montaña contiene toda la información de la vida "cristiana" *(totam informationem vitae christianae continet).* Por consiguiente, ordena los movimientos interiores del hombre». Se reconoce, hasta en los términos, el pensamiento directriz de Agustín, especialmente en esta «información» que designa la regulación de la vida y de los actos para hacerlos perfectos.

El P. Guindon escribe a este propósito: «Santo Tomás no se conforma con citar esta rica intuición agustiniana. La hace suya y al asimilarla le da una interpretación superior en mucho a la que se proponía san Agustín...». Por nuestra parte, diremos que, en esta concepción del Sermón como regla perfecta de la moral cristiana, santo Tomás se une a san Agustín de un modo personal y se comporta como un discípulo a la vez fiel y creador.

2. *Las bienaventuranzas comprendidas como los siete grados de la vida cristiana*

La segunda intuición de Agustín consiste en la interpretación de las bienaventuranzas como la descripción de los siete grados o eta-

2. En esto fue precedido por la *Suma* de Alejandro de Hales, pero estableció, de un modo renovado, la relación con san Agustín.

pas que conducen al cristiano de la humildad o pobreza de espíritu a la sabiduría y a la visión de Dios.

San Ambrosio, entre 388 y 392, le había ya precedido en este camino en su comentario a san Lucas (lib. V, P.L., t. 15, col. 1734-39). Interpreta las ocho bienaventuranzas de san Mateo como una ascensión progresiva de la vida cristiana desde el desprendimiento de los bienes de este mundo hasta la corona del martirio, en la que cada etapa o cada virtud indicada permite el acceso a la siguiente. Al mismo tiempo, Ambrosio ponía las cuatro bienaventuranzas de san Lucas en relación con las grandes virtudes clásicas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

San Agustín asume, pues, la idea de san Ambrosio; pero la va a desarrollar de una manera personal[3]. En primer lugar, considerará a las bienaventuranzas como una septena; según él, la octava bienaventuranza es una reasunción del conjunto, del que muestra su culminación al enviar al punto de partida por la promesa del Reino.

Evidentemente, esta reducción se explica con la búsqueda de la cifra siete. A los ojos de Agustín no se trata de una disminución, sino que es, más bien, el signo de una plenitud, entre otras cosas porque estas siete bienaventuranzas van a cubrir todo el tiempo de la vida del cristiano desde su conversión hasta la visión de Dios en que culmina. Ocupan la totalidad de la historia del cristiano.

En la interpretación de cada bienaventuranza y en su encadenamiento, san Agustín será también original, ya que introducirá las riquezas de su experiencia personal, tal como la describirá años más tarde en las *Confesiones.* El vínculo de la explicación de las bienaventuranzas con la principal obra maestra de Agustín es tan estrecha que se ha podido proponer una división de las *Confesiones* a partir del itinerario descrito en el comentario de las bienaventuranzas[4]. La explicación de algunas bienaventuranzas claramente hace pensar en la experiencia de Agustín, como la relación entre la bienaventuranza de los mansos y la lectura de la Escritura. Por tanto, a los ojos de

3. Cf. P. ROLLERO, *L'influsso della 'Expositio in Lucam' di Ambrogio nell'esegesi agostiniana,* en: *Augustinus Magister,* t. I, París 1954, pp. 211-221. Idem, *La 'Expositio evangelii secundum Lucam' di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana,* Università di Torino, publicazioni della facoltà di lettere e filosofia, X, 4, 1958. A. Mutzenbecher cita como fuente de Ambrosio para la interpretación de las ocho bienaventuranzas según los grados de la ascensión hacia Dios, el comentario de san Gregorio de Nisa, que es de 387. ¿Influyó éste directamente en san Agustín? Hay concordancias entre sus dos comentarios, pero la dependencia no está demostrada. Cf. GREGORIO DE NISA, *Les béatitudes,* tr. fr. DDB, París 1979.

4. U. DURCHOW, *Der Albau von Agustinus Schriften Confessiones und De Trinitate,* en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 62 (1965) 338-367.

Agustín las bienaventuranzas describen el itinerario que él mismo siguió desde su conversión; este camino le conduce hacia la sabiduría de Dios a la cual aspira con toda su alma y de la que tratan los últimos libros de las *Confesiones.*

No obstante, no es necesario creer que la experiencia personal de Agustín dirija propiamente su lectura de las bienaventuranzas. En realidad, se da una interacción: para Agustín, las bienaventuranzas son lo primero; son las palabras de Cristo que han esclarecido su vida y determinado su experiencia personal; le enseñan a leer y a comprender su historia. Las palabras evangélicas dirigen la práctica, pero después la práctica permite comprender las palabras. Esta acción recíproca caracteriza la interpretación del Sermón por Agustín y la convierte en una lectura de experiencia. La práctica es aquí esencial, como recordará Agustín mismo al término de su comentario: «Adóptese esta división (del Sermón según las siete bienaventuranzas que propongo) u otra, lo que importa es poner en práctica las enseñanzas del Señor, si queremos construir sobre roca».

A consecuencia de su acuerdo con las expresiones de las bienaventuranzas, la experiencia de Agustín va a superar lo que puede tener de individual y única por sus circunstancias, para tomar un valor general, una significación para todos los creyentes a los que se dirige. Participa de la universalidad espiritual del Sermón de la Montaña.

Los grados de la vida cristiana en las bienaventuranzas

El camino comienza por el debate entre la humildad y el orgullo, por la sumisión humilde a la autoridad divina bajo la inspiración del temor, que es el comienzo de la sabiduría (Si 1, 16), como el orgullo es el comienzo de todo pecado (Si 10, 15). Por esto Agustín se separó del orgullo de los filósofos para seguir el camino de la humildad trazado por Cristo *(Conf.,* 1. VII, XVII, 24; XX, 26-XXI, 27). La elección se concreta en la actitud ante la Escritura, en la mansedumbre o docilidad ante la Palabra de Dios, que consiste en dejarse juzgar por ella antes que juzgarla, cuando no nos guste o nos parezca oscura. De esta forma, Agustín fue «un charlatán arisco y ciego a las Santas Escrituras» antes de descubrir, por influencia de Ambrosio, que «estaban colmadas de miel de los cielos y eran luminosas de la luz de Dios» *(Conf.,* 1. IX, IV, 8-12).

La luz de la Escritura nos descubre nuestros pecados y nos los hace llorar al aceptar las renuncias necesarias, especialmente el des-

prendimiento de los hábitos carnales, esos «viejos amigos» que retenían tan fuertemente al joven Agustín *(Conf.,* 1. VIII, IX, 21; VIII, XI. 26). Al mismo tiempo, la Escritura da hambre y sed de justicia, induciendo al esfuerzo y al trabajo valeroso. La dulzura mala de las pasiones es sustituida por la dulzura de Dios *(Conf.,* 1. IX, I, 1).

Pero no se puede llevar adelante la labor moral sin ayudarse de otro más grande que uno, es decir, de la misericordia de Dios. Para obtenerla, el medio más seguro es ejercer nosotros mismos la misericordia con los más débiles que nosotros. Por consiguiente, mediante la lectura humilde y dócil de la Escritura, mediante el arrepentimiento y la renuncia, gracias al esfuerzo personal y a la misericordia de Dios, el corazón del cristiano se purifica. Se comprende «por experiencia que no hay que asombrarse... si los ojos enfermos encuentran odiosa la luz que parece amable a los ojos intactos» *(Conf.,* 1. VII. XVI, 22). Uno se hace capaz de ver la luz de Dios, de acoger su sabiduría. Ésta establece al hombre en la paz al someterlo a Dios y al someter en él su sensibilidad. Tal es la sabiduría a la que aspira Agustín, que ve indicada por los cielos de los cielos, en el libro del Génesis, y que identifica con la Jerusalén celeste, la ciudad de la paz *(Conf.,* 1. XII, XV, 20, XVII, 24).

La bienaventuranza de los perseguidos, colocada fuera de la serie, recoge el conjunto de las bienaventuranzas ordenadas al Reino de los cielos y manifiesta la solidez de su edificio, que ningún ataque puede conmover.

Si se considera la interpretación de las bienaventuranzas en su conjunto, se ve muy bien que se ordenan según la progresión de la experiencia de Agustín en su conversión y en su vida cristiana, pero reunidas en algunos rasgos para servir de guía a todo cristiano. Hay ahí de hecho dos grandes experiencias coordinadas: en primer lugar, la conversión hasta la cuarta bienaventuranza, después la búsqueda de la sabiduría, de la cuarta hasta la séptima.

Se puede pensar en la división de las dos primeras partes de las *Confesiones:* la confesión de las faltas, de lo que Agustín ha sido (1. IIX); y después la confesión de lo que es en ese momento de su búsqueda de la sabiduría (1. X). Está asimismo subyacente la división entre la vida activa, que ocupa las cinco primeras bienaventuranzas, y la vida contemplativa, a la que se refieren las dos últimas[5].

He ahí un itinerario modelo, cuyas etapas no están cortadas a golpe de cuchillo, sino que disponen de un modo progresivo los

5. Cf. A. MUTZENBECHER, ed. Brépols, «Introduction», pp. XII-XIII. De consensu evangelistarum, I, 5, 8: dos virtudes propuestas al alma, la una activa y la otra contemplativa.

principales elementos de la vida y de la historia del cristiano. En suma, cualquiera que sea la exactitud de la hipótesis de una división de las *Confesiones* por la serie de las bienaventuranzas, tenemos aquí un primer esbozo de esta obra.

Hay que notar también que este camino de las bienaventuranzas es asimismo un camino de las virtudes. Pone en acción una serie de virtudes que serán características de esta interpretación y que difieren de la lista clásica de las virtudes teologales y morales: humildad, docilidad, penitencia, búsqueda de la justicia, pureza de corazón, paz y sabiduría. Esta serie, menos sistemática, se acomoda bien a la descripción del progreso espiritual cristiano.

Prolongación histórica

Se volverá a encontrar la explicación de las bienaventuranzas, como los siete grados de la vida cristiana, durante toda la Edad Media hasta el advenimiento de la Escolástica, por ejemplo, en Rabano Mauro, en Pascasio Radberto en el siglo IX, en san Pedro Damián en el siglo XI, en san Anselmo, Hugo de san Víctor, Juan de Salisbury en el siglo XII. Esto permite descubrir con seguridad la dependencia de san Agustín. La Escolástica, al organizar la moral alrededor de las virtudes teologales y morales, sustituirá esta interpretación genética y psicológica con una perspectiva especulativa. Santo Tomás verá en las bienaventuranzas la superación de las respuestas sucesivas que los hombres han dado a la cuestión de la felicidad. No obstante, retomará la idea de Agustín, al asociar cada bienaventuranza a una virtud por intermedio del don correspondiente. Para él también las bienaventuranzas recubren el conjunto de la vida cristiana.

3. Interpretación del Sermón a partir de las bienaventuranzas

«Hay siete grados de la bienaventuranza que sigue el Señor en el Sermón que pronunció en la montaña según san Mateo... De estas siete palabras procede todo este largo sermón...» (Homilía sobre el salmo 11). «Este número siete me ha inducido a relacionar todos estos preceptos con las siete bienaventuranzas que el Señor coloca al comienzo de su Sermón» (conclusión del comentario del Sermón).

La tercera gran intuición de Agustín es la división del conjunto del Sermón a partir de las bienaventuranzas. Las bienaventuranzas no son una simple introducción al Sermón, como a veces se piensa,

sino una especie de piedra angular que domina el Sermón y lo compartimenta.

Algunos intérpretes dudan ante la división del comentario del Sermón por las bienaventuranzas. A. G. Hamman escribe: «Algunos editores como A. Mutzenbecher, llegan hasta encontrar en los dos libros que componen el comentario, una distribución de toda la materia sometida al ritmo de las ocho (siete) bienaventuranzas. Lo que quizás es llevar un poco lejos la sistematización del autor.

En esta perspectiva, el primer libro corresponde a las cinco primeras bienaventuranzas y a la vida activa, el segundo a las otras dos y a la vida contemplativa que culmina en la visión de Dios. En esta óptica Agustín anuncia una arquitectura numérica que hará las delicias de la Edad Media». El P. Hamman es aquí demasiado escéptico, pues la simple lectura del comentario de Agustín muestra esta división del Sermón por las bienaventuranzas; es ciertamente una división muy laxa, pero no por ello menos clara. El P. Hamman da la división en una nota: libro 1: primera bienaventuranza: 1, 5, 13-10, 28; segunda bienaventuranza: 11, 29-32; tercera bienaventuranza: 12, 33-36; cuarta bienaventuranza: 13, 37-18, 54; quinta bienaventuranza: 18, 55-23, 80; libro II: sexta bienaventuranza: 1, 1-22, 76; séptima bienaventuranza: 23, 77-25, 86[6].

De hecho, lo importante consiste menos en la división material del Sermón que en la idea que la dirige: las bienaventuranzas rigen el conjunto del Sermón y la enseñanza moral que dispensa.

Sin embargo, Agustín no nos proporciona en su texto más que la razón formal de esta división: el número siete del salmo 11 le ha dado la idea de relacionar todos los preceptos del Sermón con las siete bienaventuranzas. En realidad, este orden está determinado por una idea de fondo: las bienaventuranzas nos dan la respuesta de Cristo a la cuestión de la felicidad, que es la primera cuestión para todo hombre, en el origen de la búsqueda de la sabiduría. Por consiguiente, las bienaventuranzas serán, a los ojos de Agustín, la parte principal del Sermón, de la misma forma que la cuestión de la felicidad domina la filosofía y la moral.

San Agustín expresa este punto de vista en numerosas ocasiones. Citemos simplemente *De moribus Ecclesiae catholicae* (387-388), en el que intenta exponer la doctrina de la Iglesia frente a los maniqueos: «Busquemos por la razón cómo debe vivir el hombre. Sin duda, todos queremos vivir felices, y, en el género humano, no hay

6. «Explicación del Sermón, Introducción», París 1978, pp. 15-16.

nadie que no dé su asentimiento a esta proposición antes incluso de que se haya terminado de enunciar...» (III, 4). En *De Civitate Dei,* escribe: «Puesto que me veo ante la obligación de tratar de los fines que han de tener las dos ciudades, la celeste y la terrestre, debo exponer en primer lugar... los argumentos por los cuales los mortales se han esforzado en crearse ellos mismos una bienaventuranza en las desdichas de esta vida: de este modo, todo lo que separa de sus bienes quiméricos nuestra esperanza, la que Dios nos ha dado, y su mismo objeto, es decir, la verdadera bienaventuranza que un día nos dará, se mostrará a plena luz, no sólo por el recurso a la autoridad divina, sino a la razón, como podemos permitirnos a causa de los no creyentes» (1. XIX, c. l). En muchas de sus obras, en las que se dirige en parte a los no creyentes, Agustín tratará la cuestión de la felicidad partiendo de la razón. Expondrá, como en *De moribus,* la respuesta cristiana partiendo de la caridad que nos une a Dios, y sobre la base de las cuatro virtudes clásicas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, mostrará cómo éstas adquieren una perfección mayor en los cristianos y se convierten en formas de la caridad.

En su predicación en Hipona, Agustín se encuentra con más libertad para hablar en cristiano, si se puede decir así. Al exponer el Evangelio a los fieles, puede partir de las bienaventuranzas como de la respuesta perfecta a la cuestión de la felicidad y hacer de ellas el principio de organización de la enseñanza moral. Esta perspectiva tiene, entre otras cosas, la ventaja de poner en evidencia virtudes típicamente cristianas como la humildad, la penitencia, la misericordia, la pureza de corazón, que no obtendrán siempre el mismo relieve en las clasificaciones de las virtudes tomadas de la filosofía griega[7].

Tal es la idea de fondo, aún en estado embrionario, que da su fuerza y su fecundidad a la división del Sermón. La consideración de la septena es sólo su expresión formal.

Santo Tomás recogerá esta idea. Hará de ella el principio de su interpretación de las bienaventuranzas, y, sobre todo, de su organización de la teología moral en la *Suma.* También aquí santo Tomás y san Agustín coinciden profundamente: las bienaventuranzas nos ofrecen la respuesta de Cristo a la cuestión de la felicidad y dominan, de este modo, toda la enseñanza moral cristiana.

7. En santo Tomás, en la II-II, por ejemplo, la humildad es relacionada con la modestia, virtud aneja a la templanza (q. 161); la penitencia no se encuentra entre las virtudes de la II-II y es examinada a propósito del sacramento de la Penitencia (III, q. 85); la misericordia es un efecto interior de la caridad (q. 30).

Sin duda, santo Tomás es el primer teólogo escolástico en haber aceptado esta intuición de Agustín al darle, con el tratado de la bienaventuranza, el primer lugar en la estructura de la teología moral.

4. *La conexión entre las bienaventuranzas y los dones del Espíritu Santo*

La originalidad más manifiesta del comentario del Sermón por san Agustín consiste en la conexión que establece entre las bienaventuranzas de san Mateo y los dones del Espíritu Santo enumerados en el capítulo 11 de Isaías, siguiendo la versión de los Setenta. Este texto del profeta había sido ya frecuentemente utilizado por los Padres griegos; pero éstos, en la misma línea que el texto profético, atribuían los dones mencionados a Cristo, el vástago nacido del linaje de Jesé. Agustín es el primero en haber relacionado los textos de Mateo y de Isaías y, por consiguiente, en haber atribuido los dones del Espíritu Santo a los cristianos, a los que se dirigen las bienaventuranzas. Agustín es totalmente consciente de innovar al llevar a cabo esta aproximación, como lo sugiere un discreto: «Videtur ergo mihi» (4, 11).

El vehículo entre las bienaventuranzas y los dones podría parecer artificial si uno se atiene al texto de san Mateo, pues éste no pensaba en ese pasaje de Isaías, sino más bien en el capítulo 61, que habla del Espíritu que se encuentra en el ungido de Jahveh y que lo envía a «anunciar la buena nueva a los pobres... consolar a los afligidos...». Esto no impide que la intuición de Agustín sea profundamente escriturística y que se muestre rica y fecunda.

En efecto, ¿qué significa esta conexión sino que el cristiano no puede recorrer el camino de las bienaventuranzas sin la gracia del Espíritu Santo que le acompaña en cada etapa? La idea de Agustín, original por la forma, en realidad, no hace más que desarrollar el pensamiento de san Pablo, ampliamente comentado por los Padres griegos, de que la vida cristiana es una vida según el Espíritu Santo [8]. En su retiro preparatorio, san Agustín ha meditado especialmente a san Pablo, uno de cuyos pasajes (Rom 13, 13) había determinado su conversión. Las numerosísimas citas suyas que incluye dan testimonio de la aten-

8. Ya en el siglo II, san Ireneo había representado el Espíritu Santo como una escala para ascender a Dios: «Spiritus Sanctus, atrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum» *(Adv. Haereses,* 3, 24, l). La base era el temor de Dios según Eccl 1, 16. San Ambrosio, en su *De Sacramentis,* habla del Espíritu Santo como de la guía de la perfección (3, 2, 8).

ción especial otorgada al Apóstol, que describe la vida según el Espíritu especialmente en Romanos 8 y en Gálatas 5. De esta forma, a través del texto de Isaías, Agustín relaciona a san Pablo con san Mateo. Para él, las bienaventuranzas describen las etapas de la vida cristiana que el Espíritu Santo nos hace recorrer de manera progresiva. Respecto a la necesidad del socorro del Espíritu Santo, se puede ver la larga meditación del libro XIII de las *Confesiones* sobre el versículo del Génesis en el que se dice que el Espíritu fue llevado sobre las aguas: es por la caridad y por sus dones como el Espíritu nos conduce hacia el reposo y la paz en Dios. Sin Él la caridad no puede vencer la pesadez causada por los afanes terrestres y la impureza de nuestro espíritu [9].

De todas formas, la idea maestra de Agustín es muy cristiana, particularmente paulina: la vida del cristiano es una vida según las bienaventuranzas y según el Espíritu. Agustín va a desarrollarla al ponerla en relación hasta el detalle con el camino de las bienaventuranzas y el camino de los dones. Así, despliega su intuición en una interpretación que es a la vez exegética, teológica, artística y poética. Es verdaderamente un «canto nuevo» que nos ofrece san Agustín, en el sentido del salmo 149, del que tan bien comentó el primer versículo al mostrar cómo tal canto procede del amor que nos es dado por el Espíritu Santo. No es asombroso en modo alguno que en este canto de las bienaventuranzas y de los dones, la inteligencia de Agustín tome sus libertades respecto de una lógica racional o textual; si es sostenida por el Espíritu Santo, ¿quién puede impedirle manifestar las riquezas que ha descubierto en la meditación de las Escrituras?

Notemos de pasada con qué facilidad san Agustín supera el foso excavado más tarde por el pensamiento protestante entre el Sermón de la Montaña y la Epístola a los Romanos. La asociación de las bienaventuranzas y de los dones une íntimamente a san Mateo y a san Pablo a través de Isaías. Encontramos la misma convergencia sin falla en la doctrina de santo Tomás sobre la Ley evangélica, que defi-

9. Citemos este maravilloso pasaje:

«En tu Don (el Espíritu Santo) descansamos; allí gozamos de ti. Nuestro descanso es nuestro lugar. Hacia allá nos encumbra el amor, y tu bueno y santo Espíritu levanta nuestra humildad desde las puertas de la muerte (...).

»Mi peso es mi amor; y él me lleva a dondequiera que voy. Tu Don nos enciende y por él tendemos hacia lo alto; nos enardecemos y nos ponemos en camino; subimos las ascensiones en el corazón y cantamos el Cántico de las Subidas. Con tu fuego, sí; con tu fuego santo nos enardecemos y caminamos, porque caminamos para arriba, hacia la paz de Jerusalén...» (l. XIII, IX, 10).

Se puede distinguir, en la filigrana de este bellísimo texto, la interpretación de las bienaventuranzas según la cual éstas describen la ascensión gradual desde la humildad hasta la paz, bajo la dirección de la palabra de Dios purificada siete veces por el fuego del Espíritu.

ne citando el capítulo 3 de Romanos, que habla de la ley de la fe, y el capítulo 8, que habla de la ley del Espíritu de vida. Más adelante, da como texto propio de esta ley el Sermón de la Montaña (I-II, q. 108, a. 1-3). Lejos de ver una oposición entre estos dos grandes textos, ambos doctores prueban, más bien, la necesidad de reunirlos y de interpretarlos el uno por el otro.

Las relaciones entre las bienaventuranzas y los dones

Veamos rápidamente las relaciones establecidas entre las bienaventuranzas y los dones. Se apoyan mucho más en una experiencia y en una meditación que en un estudio textual. San Agustín se ha dado cuenta, en primer lugar, de que el establecimiento de la correspondencia requiere dar la vuelta al orden de la serie de los dones, que comienza, en Isaías, por la sabiduría, el más elevado, y termina por el temor de Dios, que corresponde a la pobreza y a la humildad. San Agustín volverá en dos ocasiones sobre el paralelismo: en *De Doctrina christiana,* en el 1. II, c. VII, 9-11, esto es, al comienzo de su episcopado; y después, en el Sermón 347, sin fecha. En cada ocasión hay variantes, pues el pensamiento de Agustín es demasiado vivo para repetirse simplemente.

A la pobreza y a la humildad corresponde el don de temor, que vuelve el corazón contrito y humillado. Nos da asimismo conciencia de nuestra condición mortal y nos hace oír la llamada de la cruz.

A la mansedumbre ante la Escritura se añade la piedad filial, que nos empuja a conformarnos a la voluntad de Dios, revelada tanto en su Palabra, como en los acontecimientos del mundo sometidos a la Providencia y que con frecuencia nos contrarían.

La bienaventuranza de los que lloran forma pareja con el don de ciencia, que nos manifiesta nuestra condición de pecadores ante Dios, que nos muestra también que conviene amar a Dios por Él mismo y al prójimo por Dios. Esta ciencia nos induce a la penitencia, pero nos protege asimismo contra la desesperanza.

El don de fortaleza sostiene el esfuerzo de los que tienen hambre y sed de justicia. El mundo ha sido crucificado para ellos y ellos para el mundo. Su caridad les arrastra hacia los bienes eternos, hacia la Santa Trinidad.

Poner en relación el don de consejo con la bienaventuranza de los misericordiosos es inesperado; sin embargo, se muestra acertado con la experiencia. El mejor consejo que el Señor nos da para ser socorridos por Él en nuestras debilidades es ser nosotros mismos misericordiosos

y perdonar a nuestros hermanos. Este consejo se funda en la correspondencia típicamente evangélica entre el amor al prójimo y el amor a Dios que encontramos en la petición de perdón del *Padrenuestro.*

El don de inteligencia conviene a los que tienen el corazón puro, porque su mirada clarificada puede ver la sabiduría misteriosa de Dios «que el ojo no vio, ni el oído oyó...» (1 Cor 2, 6-9). En el *De Doctrina christiana,* Agustín precisa que esta percepción sigue siendo muy imperfecta, obtenida «como en un espejo», pues caminamos más por la fe que por una visión clara (2 Cor 5, 6-7). Esta purificación consiste en preferir la verdad antes que a uno mismo y a todo apego al prójimo.

El término de este camino progresivo es adquirido por el don de sabiduría que corresponde a la bienaventuranza de los pacíficos. La sabiduría, en efecto, conviene a los que son pacíficos interiormente en la medida en que es posible en esta vida. El Sermón 347 añade: «Y ¿cuál es este término..., si no es Jesucristo...? ¿Cuál es la sabiduría de Dios si no es también Jesucristo? ¿Cuál es el Hijo de Dios?... ¿y no es Jesucristo? Es pues en Él donde los hombres alcanzan la sabiduría y se convierten en hijos de Dios cuando obtienen esta gracia; y en esto consiste la paz perfecta y eterna».

Señalemos aquí la evocación y la convergencia de tres grandes temas del pensamiento agustiniano: la sabiduría que es verdad y caridad, la paz con el reposo en Dios sobre el que meditará san Agustín al final de las *Confesiones* y de *La Ciudad de Dios,* y la justicia descrita en el Sermón de la Montaña, pero ya presente en los comentarios sobre el Génesis, como calificadora del estado primitivo del hombre en el Paraíso. La séptima bienaventuranza y el don de sabiduría recogen todas las aspiraciones del corazón de Agustín y todas las promesas divinas que las satisfacen.

Como complemento, Agustín explica las recompensas atribuidas a cada bienaventuranza. Ve en ello los diferentes nombres que recibe la única recompensa del Reino de los cielos según lo que conviene a cada etapa. El Reino es identificado con la sabiduría, cuyo temor es el comienzo, y la paz de Dios, la culminación. Está también presente como herencia, consuelo, saciedad, misericordia y visión de Dios.

La octava bienaventuranza resume las otras y las confirma. Manifiesta al hombre perfecto, que san Agustín pone en relación con la fiesta de Pentecostés ayudándose de una interpretación alegórica de la cifra de cincuenta días. Ésta es la culminación de la obra emprendida y llevada a cabo por el Espíritu Santo.

A través de toda esta construcción, llena de aliento y sensibilidad espiritual, se desarrolla la intuición principal, a la manera de un tema musical: la idea de la acción continua del Espíritu Santo de un extre-

mo a otro de la historia del cristiano en el camino de las bienaventuranzas. Añadamos que sería traicionar a san Agustín hablar aquí de un itinerario espiritual como un suplemento a la vida moral. Su texto no ofrece la menor huella de una distinción entre la moral y la espiritualidad. Es la vida moral del cristiano la que tiene necesidad, en cada momento, del auxilio del Espíritu Santo y de su gracia, como lo expresarán con tanto hincapié posteriormente los escritos antipelagianos.

El paralelismo establecido entre las bienaventuranzas de san Mateo y los dones del Espíritu Santo según Isaías 11, es peculiar de san Agustín y proporciona la marca de su influencia en los numerosos autores de la Edad Media que comentaron las bienaventuranzas. Los teólogos escolásticos conservarán la idea, pero le darán una forma nueva. Al tomar como base de su moral las virtudes teologales y cardinales, las pondrán en relación con los dones y las bienaventuranzas a la manera de san Agustín. Especialmente santo Tomás introducirá esta concepción de la moral en la estructura misma de la *Suma.* Fundará la moral en la conexión entre las virtudes, los dones y las bienaventuranzas, y les añadirá los frutos del Espíritu Santo, según la Epístola a los Gálatas. Elaborará definiciones precisas de los dones y de las bienaventuranzas que se harán clásicas y, en la *Secunda Secundae,* hará corresponder una bienaventuranza a cada virtud al retomar los vínculos establecidos por san Agustín. Por esta razón no se pueden comprender estas relaciones en la *Suma* si no se conoce el comentario del Sermón de Agustín.

Una vez más vemos que se encuentran aquí los dos grandes genios de la teología de la Iglesia de occidente. Sin duda, algunos historiadores, como Dom O. Lottin, han pensado que santo Tomás estaba determinado por el peso de la tradición anterior en su doctrina sobre los dones del Espíritu Santo. No obstante, el Doctor Angélico no se muestra pasivo en su aceptación de las ideas de Agustín. Realiza una obra creadora al definir las relaciones entre las virtudes, los dones y las bienaventuranzas. En la utilización del comentario del Sermón que hace en la *Suma* es mucho más personal que sus antecesores y que en sus primeras obras.

5. Las siete peticiones del Padrenuestro

La quinta intuición de Agustín se halla en el libro II, 11, 38, y consiste en poner en relación la septena de las bienaventuranzas y de los dones con las peticiones del *Padrenuestro.* Esta idea está también introducida con la expresión «videtur etiam mihi» que indica, con medias palabras, que Agustín tiene el sentimiento de innovar. Efec-

tivamente, ya en la división del *Padrenuestro,* Agustín es original, como observa Mutzenbecher *(op. cit.* p. XII); él es el primero en hablar de las siete peticiones del *Padrenuestro.* Los Padres griegos distinguían solamente seis peticiones, pues reunían las dos últimas, sobre la tentación y el mal. Como en las bienaventuranzas, la interpretación de Agustín tiende aquí también a la septena. Mantendrá esta división del *Padrenuestro* en sus obras posteriores (salvo en el Sermón 58, 10, 10 y en el *De dono perseverantiae,* 5, 9).

También en este caso, la septena indica una plenitud de fondo: la oración del *Padrenuestro* es la oración perfecta que ha de acompañar al cristiano durante toda su vida.

Incluso, aunque san Agustín no lo dice explícitamente, se puede ver con facilidad el pensamiento que le inspira: el cristiano no puede recorrer el camino de las bienaventuranzas y de las virtudes sin la ayuda del Espíritu Santo, y no podemos obtener este socorro sin una oración continua cuyo modelo es la oración del Señor.

Tal es, pues, la significación profunda del paralelismo establecido: la necesidad de la oración en cada etapa del progreso de la vida cristiana. Cuando se comprende esto, ya no se puede reprochar a san Agustín llevar a cabo comparaciones artificiales y de mero ingenio [10].

En la *Carta a Proba* (cap. XII, 22), san Agustín ofrecerá todo su pensamiento sobre el lugar del *Padrenuestro*: «Cualesquiera que sean las palabras que pronunciemos (en la oración)..., si oramos como conviene, no diremos nada que no esté comprendido en la oración dominical. Quienquiera que diga otra cosa que no se recoja en esta oración evangélica, incluso aunque su oración no tenga nada de malo en sí misma, tendrá al menos algo de carnal; pues yo no veo cómo se podría decir que es buena, ya que los que han sido regenerados por el Espíritu no deben orar más que según el Espíritu». El *Padrenuestro* es, por consiguiente, la oración del Señor hecha según el Espíritu; por esta razón toda oración cristiana debe referirse a ella. Se puede decir que es una oración totalizante.

Para desarrollar su idea, Agustín va a poner en relación cada petición del *Padrenuestro* con las bienaventuranzas y los dones. No obstante, señalemos que parte del don para llegar a la petición, a causa, sin duda, de la relación directa entre el Espíritu Santo y la oración.

10. Cf. el artículo «bienaventuranzas» del P. Buzy en el *Dictionnaire de Spiritualité,* col. 1309: «Esta vez, con estos lazos de exégesis y de teología, llegamos a la cima de la ingeniosidad... Por ello, (este sistema) ha complacido a aquellos que gustan de las combinaciones refinadas; pero es tan artificial que no se sacaría gran provecho con intentar introducirlo de alguna manera en la espiritualidad corriente de la Santa Iglesia».

Por consiguiente, tendremos el cuadro siguiente:

Dones-bienaventuranzas	*Peticiones del Padrenuestro*
1. Temor de Dios, que hace felices a los pobres por la promesa del Reino.	1. Santificación del nombre divino por el casto temor.
2. Piedad, que hace felices a los corazones mansos porque recibirán la tierra en herencia.	2. Que llegue el Reino de Dios.
3. Ciencia, que hace felices a los que lloran, gracias a la consolación.	3. Que la voluntad de Dios sea hecha en nuestro cuerpo como en nuestro espíritu para que la paz se establezca en nosotros y nos consolemos en la lucha interior.
4. Fortaleza, que hace felices a los que tienen hambre y sed y los sacia.	4. Petición del pan cotidiano que sostiene y alimenta hasta saciar.
5. Consejo, que hace felices a los misericordiosos.	5. Remisión de las deudas de otros con nosotros y de las nuestras con Dios.
6. Inteligencia, que hace felices a los corazones puros por la visión.	6. Evitar las tentaciones que hacen doble al corazón: simplicidad del corazón fijo en Dios.
7. Sabiduría, que hace felices a los pacíficos como hijos de Dios.	7. Liberación del mal, que nos hará libres como hijos de Dios que gritan: ¡Abba, Padre!

San Agustín concluye señalando la insistencia del Señor en la quinta petición, la de la misericordia, que es el único medio de escapar a nuestros males.

Es claro —y san Agustín es perfectamente consciente de ello— que esta construcción no es constrictiva, como tampoco el desarrollo musical de un tema tiene que ser el único posible. Lo esencial es que esté bien armonizado y sea expresivo, cargado de significaciones que favorezcan la meditación y la acción.

Señalemos también que san Agustín no habla aquí de una sucesión por etapas. Las peticiones del *Padrenuestro* constituyen, más bien, un acompañamiento del conjunto de los dones y de las bienaventuranzas.

La prolongación histórica

La tradición posterior, hasta el siglo XII, asume el paralelismo del *Padrenuestro* con los dones y las bienaventuranzas. Lo encontramos en Rabano Mauro (P. L. 107, col 822) y en Pedro Damián (P. L. 144, col. 814).

Pero con Pascasio Radberto (P. L. 120, col. 220 ss.), tenemos la sorpresa de ver el orden de las peticiones invertido, de suerte que a la bienaventuranza de los pobres y al don de temor corresponde la última petición de la liberación del mal, y así consecutivamente. Este nuevo orden reaparece en la homilía de san Anselmo (P. L. 158, col. 595-597) al igual que en el comentario de san Mateo de Godofredo de Angers, atribuido a Anselmo de Laon. Esta interpretación tiene efectivamente en su favor el partir de la petición más humilde, la liberación del mal, para elevarse hasta la más alta, la santificación del nombre divino. Con esto se ve qué grado de libertad se puede encontrar en una tradición realmente viva. En este caso, san Agustín no se atrevió a invertir el orden del *Padrenuestro,* como lo había hecho en el orden del capítulo 11 de Isaías, quizás porque se trataba de la misma oración del Señor.

Los teólogos escolásticos han conocido el paralelismo del *Padrenuestro* y lo han clasificado entre las septenas a las que se tenía afición en el siglo XII; pero no pudieron integrarlo en sus construcciones teológicas, que obedecían a una lógica diferente, más rigurosa desde el punto de vista racional, pero tal vez menos próxima a la experiencia cristiana.

Santo Tomás, por ejemplo, no añadirá las peticiones del *Padrenuestro* a las virtudes, a los dones y a las bienaventuranzas en el plan de la *Secunda Pars.* La interpretación agustiniana del *Padrenuestro* tendrá lugar en el estudio de la oración, relacionada con la virtud de la religión (q. 83, a. 9).

En III *Sent.,* d. 34, q. 1, a. 6, donde estudia los dones, las bienaventuranzas y las peticiones del *Padrenuestro,* santo Tomás retoma la correspondencia agustiniana, pero siguiendo un orden descendente; parte de la primera petición, a la que hace corresponder el don de la sabiduría, de acuerdo con el orden instaurado por Pascasio Radberto, y termina en la séptima petición, que responde a la bienaventuranza de los pobres. Añade la relación con la vida activa y la vida contemplativa, así como otras consideraciones.

En la *Suma,* santo Tomás repite la afirmación de la *Carta a Proba* de que toda oración cristiana, intérprete de nuestro deseo, debe referirse al *Padrenuestro.* Éste nos enseña no sólo lo que debemos

pedir, sino también en qué orden. El *Padrenuestro* es, de este modo, la oración «informativa totius nostri affectus»; rige todo el dominio de la afectividad, del deseo. El orden entre las peticiones es establecido según la estructura de la *Secunda Pars:* la ordenación entre el fin último divino y lo que está ordenado a esta finalidad. Es el mismo tipo de interpretación a partir de la cuestión de la felicidad que para las bienaventuranzas (I-II, 69, 3). Efectivamente la oración expresa el deseo que nos empuja hacia la bienaventuranza divina como fin último. Por consiguiente, el *Padrenuestro* rige toda nuestra vida moral.

En este artículo, la correspondencia de las peticiones con los dones y las bienaventuranzas no aparece más que en el ad 3 (q. 83, a. 9), en el que santo Tomás cree que es suficiente con retomar el texto de Agustín en el comentario del Sermón y sigue, pues, esta vez el orden de Agustín: primera bienaventuranza — primera petición, etc. Contrariamente a lo que piensa el P. Buzy *(loc. cit.),* santo Tomás adopta completamente el paralelismo agustiniano de las peticiones del *Padrenuestro* con los dones y, por eso, recurre al texto original; pero en el orden más riguroso de la *Suma,* que tiene su lógica propia, no puede otorgarle un lugar de primera fila.

No obstante, cuando al fin de su vida, santo Tomás comente el *Padrenuestro* en su predicación en Nápoles, partirá de los dones del Espíritu Santo para explicar cada una de las peticiones de la oración del Señor y seguirá con total exactitud el orden establecido por Agustín en su predicación en Hipona, confirmando así en qué estima tenía el comentario del Sermón de este último. Sin embargo, es sorprendente no verle mencionar los dones más que a partir de la segunda petición. Esto simplemente es porque la primera parte del texto que poseemos, hasta la primera petición, no es auténtica[11].

En resumen

Nuestro estudio ha mostrado cuál fue la fecundidad del comentario de Agustín del Sermón de la Montaña. Rara vez una predicación obtiene un eco parecido. Este comentario será la principal fuente de numerosas explicaciones del Sermón desde el siglo VI has-

11. Cf. B. G. GUYOT, *Aldobrandinus de Toscanella: source de la Ia Petitio des éditions du commentaire de S. Thomas sur le Pater,* en «Archivum Fratum Praedicatorum» 53 (1983) 175-201.

ta el XIII. Las ideas maestras que contiene serán reasumidas por la gran escolástica e introducidas, con adaptaciones, en la nueva estructura de la teología. La utilización de esta obra es particularmente importante en la composición de la *Suma Teológica* de santo Tomás: las intuiciones de Agustín contribuyen a determinar el vínculo entre la nueva Ley y el Sermón de la Montaña, al ordenar la teología moral a partir del tratado de las bienaventuranzas; inspiran la organización de la *Secunda Pars* según el paralelismo de las virtudes, de los dones y de las bienaventuranzas; y se vuelven a encontrar en la interpretación del *Padrenuestro* como «forma» de toda oración en unión con las virtudes y los dones del Espíritu Santo.

La historia demuestra así, con hechos, la riqueza del comentario de Agustín al Sermón; riqueza que una simple lectura no permite percibir. Ésta fue una obra fecunda para la predicación, para la exégesis y para la teología. Se la puede considerar como un modelo de la meditación cristiana de la Escritura.

Destino moderno del comentario de san Agustín

¿Cuál fue el destino posterior del comentario de san Agustín al Sermón? Hoy sigue siendo leído y citado todavía como un comentario clásico. No obstante, no produce en la época moderna los mismos frutos que en la Edad Media. Esto ya no es posible con el advenimiento del nominalismo y la concentración de la moral en la idea de la obligación. Desde el momento en que la moral se convierte en un asunto de imperativos y prohibiciones, desde que se construye sin tener necesidad de considerar, como sus elementos fundamentales, la bienaventuranza y la acción del Espíritu Santo, y, en fin, desde que se separa de la espiritualidad, el comentario de Agustín no puede ser ya comprendido en su alcance teológico y moral. Los moralistas ya no verán en él más que una obra de espiritualidad que contiene algunas interpretaciones interesantes sobre algunos problemas discutidos, como el del divorcio. No se dan cuenta de que, al mismo tiempo, están relegando el propio Sermón de la Montaña, dejándolo a un lado, casi incluso fuera de la moral propiamente dicha, en oposición directa a la primera afirmación de Agustín de que el Sermón del Señor es el modelo perfecto o el código fundamental de la vida cristiana. La moral va a construirse en torno al Decálogo, sin que parezca sospecharse que una concepción semejante implica un grave riesgo de recaer en el nivel de la justicia antigua.

Respuesta agustiniana a la cuestión de la impracticabilidad del Sermón

Es así como ha surgido, con una gravedad desconocida hasta ese punto, la dificultad que detiene y divide a la exégesis moderna del Sermón: con todos sus preceptos obligatorios, ¿el Sermón no nos pide lo imposible? Nos podemos preguntar ahora cómo habría respondido san Agustín a esta cuestión, planteada a la manera de los modernos.

Indudablemente, habría comenzado por enfocar el problema del origen de la moral: comienza por la cuestión de la felicidad y no por la de la obligación. La consecuencia de esto para las relaciones entre la moral y el Sermón es directa. Si la moral es un asunto de obligaciones, se hace imposible integrar el Sermón en la moral, pues su doctrina penetra demasiado íntimamente en el hombre para ser comprendido como un conjunto de imperativos estrictos impuestos por una ley que sigue siendo exterior.

Por contra, la cuestión de la felicidad da origen a una moral de la atracción, de la aspiración a la verdad y al bien, que con facilidad se compagina con las promesas de las bienaventuranzas y con los caminos que trazan los preceptos evangélicos. Asociado al deseo de felicidad, la doctrina del Sermón penetra en la interioridad del hombre y responde a sus aspiraciones profundas al purificarlas y fiarlas en Dios.

Hay una verdadera lógica de los sistemas confirmada ampliamente por los hechos históricos: el papel principal adjudicado al Sermón en las morales de la felicidad en la gran tradición cristiana; la incapacidad manifiesta de las morales de la obligación posteriores, tanto del lado católico como del protestante, de asumir y explicar convenientemente la enseñanza del Sermón.

A la cuestión de la posibilidad de practicar el Sermón, san Agustín respondería en el sentido de las palabras de Jesús: «Para los hombres es imposible, mas para Dios todo es posible» (Mt 19, 26), esto es, mediante el recurso al don de la gracia de Cristo, que es propio del Nuevo Testamento, como enseña toda la tradición de los Padres. En nuestro comentario, la gracia está significada precisamente por la acción del Espíritu Santo que obra por las bienaventuranzas y los dones. De este modo, se puede decir que el Sermón nos enseña principalmente las obras que el Espíritu Santo, quiere cumplir en nosotros mediante el poder de su gracia con nuestra colaboración humilde y dócil, descrita en las bienaventuranzas. El Sermón nos da las promesas del Espíritu y nos llama a la esperanza antes de exponernos los preceptos que hay que observar. Por otra parte, éstos, por la obra misma del Espíritu Santo, apelarán a una obediencia primeramente

interior, que es propia de la caridad. Al descartar de la moral el estudio de la gracia y de los dones del Espíritu, los moralistas modernos se ven privados del principio específicamente cristiano, que les hubiera permitido responder a la cuestión de la práctica del Sermón.

En su respuesta, san Agustín reúne indisolublemente la enseñanza de san Pablo sobre la vida según el Espíritu y la doctrina de san Mateo sobre la verdadera justicia. Esta asociación se apoya en su meditación de la Escritura, en unión con la tradición, y en su experiencia personal. Estamos ante lo que se podría llamar una exégesis de la experiencia, ante una inteligencia adquirida por la fe vivida y reflexionada.

Es de nuevo significativo que la teología moderna se haya separado aquí también de los Padres al separarse de san Mateo y de san Pablo, ya sea en nombre de la oposición protestante entre la fe y las obras, la Ley y el Evangelio, ya sea desde el lado católico, al concentrar la moral sobre la Ley y las acciones obligatorias. El resultado es el mismo en ambos casos: la pérdida del Sermón de la Montaña para la teología moral y la incapacidad de responder convenientemente al problema de su puesta en práctica. Sin embargo, las palabras del Señor no pueden ser más formales e imperativas en su significación: «Quien oiga estas palabras y no las ponga en práctica es comparable al hombre insensato que construyó su casa sobre arena...». ¿No valdría esto para los moralistas y los teólogos?

Una moral específicamente cristiana

Es bastante manifiesta la respuesta de san Agustín a la cuestión de la existencia y de la naturaleza de una moral específicamente cristiana. Nos presenta una primera organización de una moral extraída directamente del Evangelio y fundada en algunas ideas maestras, concentradas en tres bloques textuales: las bienaventuranzas, seguidas de los preceptos o vías que conducen a ellas, los dones del Espíritu Santo según Isaías, y la oración del *Padrenuestro.* Es muy notable que santo Tomás haya aceptado precisamente estas «intuiciones» de Agustín, gracias a una relectura personal de su comentario del Sermón, para construir la segunda parte de la *Suma.* Además, se puede mostrar históricamente cómo el texto de las bienaventuranzas es la fuente primera y más profunda de su tratado de la bienaventuranza, incluso antes que la ética de Aristóteles. Por consiguiente, santo Tomás lee siempre el Sermón de la Montaña ayudándose de san Agustín. Aunque llegue a tomarse sus libertades respecto de éste, participa, sin embargo, de sus ideas maestras y les otorga todo su alcance teológico.

Lecciones para una renovación de la teología moral

Apoyándonos en estas recomendaciones, podemos, a modo de conclusión, sacar algunas enseñanzas de las ideas de san Agustín para la elaboración actual de una moral cristiana.

a) *El Sermón del Señor es el modelo perfecto o el código fundamental de la vida cristiana*

Por consiguiente, debe llegar a ser de nuevo uno de los textos base y una fuente primaria de la teología moral, antes que el Decálogo, la ley natural o un conjunto de normas o derechos establecidos por la pura razón. Frente al racionalismo de nuestra época, esto reclama por nuestra parte una fe audaz en la solidez de la Palabra evangélica, tanto en el plano intelectual como en el plano moral. Sin embargo, es la única posibilidad real de devolver la solidez al edificio de la moral, conmovido hoy hasta en sus fundamentos por los vientos, las tempestades y los torrentes de los acontecimientos de nuestro siglo.

De hecho, se trata menos de una vuelta a Aristóteles y santo Tomás que de un retorno a la Palabra de Dios, a los textos evangélicos actualizados por el Espíritu Santo en la fe, siguiendo el ejemplo de los dos maestros que se han hecho servidores del Sermón del Señor. Su palabra no puede substituir a la del Evangelio, pero nos ayuda a acceder a ella. Es de este modo como debemos leerlos y utilizarlos.

Tampoco se trata de reconstruir la teología moral siguiendo materialmente el plan del Sermón de la Montaña, en razón de los diferentes tipos de enseñanza y de géneros literarios. La teología debe expresar en su propio lenguaje las ideas maestras del Sermón, que constituyen la justicia nueva. La teología moral llegará a ser así un fruto del Sermón de la Montaña.

b) *Interpretación del Sermón y, por consiguiente, organización de la teología moral a partir de las bienaventuranzas*

La reintegración del estudio de la felicidad en la moral y su puesta en primer plano según las bienaventuranzas implican una verdadera revolución para la moral actual. Dominada por la idea del deber, de la obligación, del imperativo, la moral moderna choca con el siguiente dilema: o se pliega a la moral y renuncia a la felicidad, o busca la felicidad y rechaza la moral. La elección es crucial.

El Sermón y las explicaciones que de él nos proporcionan san Agustín y santo Tomás pueden ayudarnos a reconciliar la moral con el deseo de felicidad. La empresa no es fácil, pues requiere una reorganización profunda de la moral, en la que el sentimiento de obligación ya no sea central, sino subordinado al de la virtud, cuyo vigor y aliento es preciso recobrar.

c) *La interpretación de las bienaventuranzas como los siete grados de la vida cristiana*

La interpretación de san Agustín es una entre otras; pero tiene la ventaja de manifestar la dimensión histórica de las bienaventuranzas, su integración tanto en la historia del cristiano como en la historia de la Iglesia en marcha hacia el Reino. Compagina así la historia de la salvación y la experiencia vivida. También nos enseña que la práctica de las virtudes evangélicas, desde la humildad hasta la pureza de corazón, es necesaria para adquirir una inteligencia viva del Sermón y para construir la teología.

d) *La correlación entre las bienaventuranzas y los dones del Espíritu Santo*

Nos lleva a suprimir la separación que ha aparecido entre la moral y la espiritualidad (ascética y mística), para devolver a la moral una dimensión verdaderamente espiritual, como «vida según el Espíritu». En efecto, mediante los dones, el Espíritu Santo se convierte propiamente en el inspirador de la vida cristiana, dando a los creyentes la luz y el movimiento interiores. Por consiguiente, los dones son mucho más importantes para la vida cristiana que todos los carismas de los que de nuevo se habla hoy en la Iglesia.

e) *La relación establecida entre el Padrenuestro, los dones y las bienaventuranzas*

Expresa el vínculo necesario que existe entre la oración personal y litúrgica, donde se despliega el *Padrenuestro,* y la teología. Hoy nos damos cada vez más cuenta de la necesidad de la oración para la reflexión teológica. Bajo la influencia del racionalismo, hemos creído en exceso que la teología era la obra de la pura razón, y la oración

un asunto del sentimiento. Se olvidaba que el teólogo no puede adquirir un sentido experimentado y justo de lo que habla, sin la luz de la gracia y, por tanto, de la oración, si no se beneficia de los dones de sabiduría, inteligencia, ciencia y consejo.

En realidad, la integración o no de la oración en el proceso del pensamiento teológico podría afectar a la esencia misma de la teología y a su inserción en el movimiento de la fe. El principio metodológico que san Agustín sitúa en la base de su propia investigación nos induce a creerlo así. La afirmación: «Si no creéis, no comprenderéis» puede fácilmente ser transformada en: «Si no oráis, no comprenderéis».

Añadamos, por último, que no debemos temer presentar el Sermón de la Montaña a los no creyentes con el pretexto de que sólo les convendría una ética natural. La experiencia muestra, y la lectura de los comentarios lo confirman, que el Sermón conmueve más profundamente e interesa más ampliamente a los no cristianos que todas las construcciones de los moralistas fundadas en la ley natural y construidas en nombre de la razón. Como si el Sermón de la Montaña hiciera vibrar en el hombre una cuerda más «natural» y más universal, inaccesible para la sola razón.

De todos modos, no podemos renunciar a predicar el Sermón de la Montaña a todos. La teología está al servicio de esta predicación; es, a su manera, un comentario del Evangelio destinado a mostrar cómo aplicarlo en todos los dominios y según todas las dimensiones de la vida. Aquí es donde las obras de san Agustín y de santo Tomás pueden servirnos de modelos; fueron escritas para eso.

3. Hacia un redescubrimiento de la catequesis moral primitiva

Los dos estudios que acabamos de hacer, sobre san Mateo y san Pablo, nos ponen en el camino de un redescubrimiento de la catequesis moral primitiva. Desde que se admite que la moral no se limita al ámbito restringido de las obligaciones y de los imperativos, sino que incluye, como la mejor de sus partes, una doctrina sobre la felicidad y las virtudes, la enseñanza moral del Nuevo Testamento se manifiesta en toda su amplitud y su riqueza. Los textos que la exponen son abundantes y ocupan un lugar de privilegio en los documentos, como la consecuencia necesaria de la predicación de la fe. Tenemos ante nosotros, como vieron claramente los Padres, las fuentes primeras y más autorizadas de la catequesis y de la teología

moral cristiana, a las que conviene volver una y otra vez para nutrir la reflexión y la vida.

He aquí un resumen de los principales textos de esta catequesis de los tiempos apostólicos.

1. El primer texto se impone por sí mismo. Es el Sermón de la Montaña, que acabamos de estudiar.

El Sermón del Señor es un modelo de la catequesis moral primitiva. La misma forma del Sermón es típica de una catequesis, con sus fórmulas breves que ofrecen síntesis doctrinales, con una composición a veces muy elaborada para favorecer la memorización y la transmisión oral.

2. La exhortación apostólica o *paraclesis*. La enseñanza moral evangélica que se continúa en la exhortación apostólica, a la que llamaremos *paraclesis*, mejor que *parenesis*.

Es necesario confesar que, como el Sermón del Señor, la exhortación apostólica fue prácticamente olvidada por los moralistas durante la época moderna. Ha sido considerada como un género menor, un añadido a los mandamientos bajo la forma de un estímulo a la virtud para aquellos que buscan la perfección. Fue distinguida netamente de la moral o de la ética, cuyo modo específico es el imperativo, y fue calificada de *parenesis*, que emplea sobre todo el modo optativo.

También en este caso el error es grave, pues la exhortación parece ser claramente el modo característico de la enseñanza moral apostólica. Ante todo, si queremos ser fieles al vocabulario cristiano primitivo, conviene reemplazar «parenesis», que es un término poco usado (tres veces: en Lucas 3, 18; Hechos 27, 9 y 22), por el de «paraclesis», empleado 106 veces en el Nuevo Testamento. *Paraclesis*, que designa una exhortación urgente, puede ser considerado como un término técnico en san Pablo, pues se sirve de él regularmente para introducir la doctrina moral de sus epístolas. Por ejemplo: «Os exhorto, hermanos, por la misericordia de Dios...» (Rom 21, 1. Igualmente, Fil 2, 1; Ef 4, 1. Del mismo modo en 1 Pedro 2, 11). La *paraclesis* nos sitúa ante Dios en una relación que ha pasado de la justicia legal a la misericordia. Es el modo de enseñanza que conviene al apóstol, cuando transmite la doctrina de la misericordia del Señor a los discípulos que se han convertido en sus hermanos, y a los que se dirige con entrañas de padre. No les da órdenes, como a los siervos, pues ya han abierto su corazón a la caridad; los exhorta, con la palabra y el ejemplo, a la práctica del amor fraterno y de las virtudes que reclaman su iniciativa generosa.

La *paraclesis* paulina es, pues, una enseñanza propiamente moral. Es una catequesis en la línea del Sermón del Señor, pero a la ma-

nera que corresponde al apóstol, cuya autoridad es delegada. Exige frases casi esculpidas para asegurar así su «tradición»: frases cortas, rítmicas, con un juego de asonancias, como, por ejemplo, el pasaje de Rom 12, 9-13.

Tenemos aquí, por tanto, una fuente principal de la teología moral, que los Padres aprovecharon constantemente en su enseñanza. La liturgia, por su parte, nos la propone regularmente.

Señalemos que es necesario evitar cuidadosamente separar esas partes morales de las partes dogmáticas que las preceden, como, por ejemplo, la *paraclesis* de Rom 12-15 de los primeros capítulos sobre la fe que justifica. Se trata de un corte arbitrario, provocado ordinariamente por problemáticas teológicas posteriores, católicas o protestantes. Las virtudes que el Apóstol enseña en su *paraclesis* son el fruto directo y necesario de la fe que justifica y del amor de Cristo, derramado por el Espíritu en los corazones. Dichas virtudes están siempre ligadas, frecuentemente de manera explícita y profunda, al misterio de Cristo: «Tened (en vosotros y) entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Fil 2, 5).

He aquí una lista de los principales pasajes de la catequesis moral que se encuentra en las cartas de los apóstoles. Los ofrecemos según el orden de las epístolas en nuestras Biblias.

Romanos, 12-15: la vida cristiana se presenta como una liturgia, como el culto espiritual que rendimos a Dios ofreciéndole nuestro cuerpo y nuestras personas en el marco del Cuerpo eclesial, del que nos hemos convertido en miembros por el Bautismo, y que está animado por la caridad.

1 Corintios: después del examen de una serie de «casos de conciencia» resueltos principalmente por la relación a Cristo, relativos al incesto, a la apelación a los tribunales paganos, la fornicación, etc., los capítulos 12 y 13 exponen la jerarquía de los dones del Espíritu, encabezada por la caridad, cimiento del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, e inspiradora de las demás virtudes, ministerios y carismas.

Gálatas, 5: descripción del combate espiritual en el que se oponen las obras de la carne a los frutos del Espíritu, de los que el primero es la caridad.

Efesios, 4-5: exhortación a la unidad en un mismo Cuerpo y un mismo Espíritu, a despojarse del hombre viejo para revestirse del Hombre nuevo «creado según Dios en la justicia y la santidad de la verdad».

Filipenses, 2, 1-17 y 3, 1-4, 9: exhortación a imitar los sentimientos de Cristo en la humildad y obediencia de la Cruz para participar en su gloria, y a ser imitadores de Pablo, que se esfuerza en su carrera para alcanzar el premio del conocimiento de Cristo Jesús.

Colosenses, 3, 1-4, 6: exhortación a vivir escondidos en Cristo para revestirse del Hombre nuevo «que se encamina hacia el verdadero conocimiento renovándose según la imagen de su Creador».

Tengamos en cuenta también, en Colosenses y Efesios, los dos grandes himnos iniciales que describen el misterio de Cristo, ofrecido a la esperanza y a la contemplación cristiana: ellos nos revelan nuestro destino según los designios divinos.

1 Tesalonicenses, 4-5: exhortación a la santidad y a la vigilancia mientras esperamos el Día del Señor, como hijos de la luz, con una imitación de Cristo que repercute en la imitación fraterna.

Todavía es preciso mencionar, en su conjunto:

La Epístola de Santiago y su enseñanza sapiencial tan concreta y sabrosa.

La 1ª Epístola de san Pedro, que es una verdadera joya de exhortación moral; con frecuencia, su enseñanza es muy próxima a la de san Pablo y a la del Sermón de la Montaña.

La 1ª Epístola de san Juan, con sus grandes temas: la luz, el pecado y el mundo, la caridad y la fe.

En nuestra opinión, no hay renovación posible de la teología moral, en el momento presente, sin el redescubrimiento y la utilización de estas fuentes evangélicas, las únicas capaces de devolver a esta ciencia su dimensión cristiana y su impulso espiritual.

En fin, tampoco hay que olvidar las riquezas de la experiencia moral que nos ofrece el Antiguo Testamento, especialmente en los libros sapienciales, que, por otra parte, fueron utilizados frecuentemente por los autores del Nuevo Testamento.

Capítulo VII

¿ES CRISTIANA LA MORAL DE SANTO TOMÁS?

¿Es cristiana la moral de santo Tomás? La cuestión puede parecer insólita, incluso ofensiva para con una de las más altas autoridades teológicas de la Iglesia. No obstante, no es nueva, pues ya está contenida en las críticas de los franciscanos del siglo XIII a la teología del Maestro dominico que tildaban de «novella» y de la que hicieron condenar varias de sus tesis en París. Es asumida de nuevo en los ataques de Lutero y del protestantismo contra la escolástica. Se la encuentra en nuestros días en las acusaciones que se dirigen a las exposiciones de la moral católica que se inspiran en la *Suma Teológica.*

El problema

El reproche principal es el siguiente: la moral de santo Tomás otorga un lugar tan amplio a la ética de Aristóteles y al trabajo de la razón que habría que llamarla aristotélica más que cristiana. Se puede pensar aquí en san Jerónimo que, en un sueño célebre, se ve tratado por Cristo de ciceroniano más que de cristiano. La influencia de Aristóteles es tan importante en la teología tomista que se la encuentra en todos los lugares, incluso en el estudio de las realidades más cristianas como la gracia y las virtudes teologales. Constituiría una intrusión pagana, helenística, que alcanza todas las partes de la teología, y que ocupa hasta los centros vitales que determinan su estructura y dirigen sus movimientos.

Además, los moralistas que consultan la *Suma Teológica* quedan asombrados de ver que santo Tomás expone los principales tratados de la moral: la bienaventuranza, los actos, las virtudes, los pecados, las le-

yes, etc., sin apenas hablar de Cristo, sin mostrar tampoco cómo estas partes del obrar deben ordenarse al Dios del Evangelio, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Podemos preguntarnos si san Agustín, leyendo la parte moral de la *Suma,* habría pronunciado el mismo lamento que respecto del *Hortensius* de Cicerón: «Una sola cosa venía a romper el aliento de mi llama: el nombre de Cristo no estaba ahí...». La moral de santo Tomás no sería suficientemente cristológica, ni trinitaria; sería demasiado racional, demasiado aristotélica. He aquí todo el problema.

Estos reproches son graves. Si se verifican, si la moral de santo Tomás no es auténticamente cristiana, si, cuando menos, lo es demasiado poco para ser plenamente fiel al Evangelio, habría entonces que acusar al Doctor Angélico de haber contribuido a paganizar la moral cristiana, de haber extraviado y viciado, por su influencia, la tradición teológica posterior que siempre se ha declarado hija suya.

Sin embargo, la cuestión puede ser abordada bajo un aspecto menos polémico y más constructivo. Los autores escolásticos están habituados a buscar la verdad por el procedimiento de la cuestión, examinando las razones en favor y en contra. Nosotros podemos, por nuestra parte, preguntarnos si la moral de santo Tomás es cristiana, no para arrojar la sospecha sobre su doctrina, sino para mejor discernir, mediante el examen leal de su obra y de las críticas que ha recibido, cuáles son los rasgos específicos que adquiere la moral cristiana en su pensamiento. La moral de santo Tomás es un tipo clásico; su estudio se nos impone si queremos llegar a conocer bien la moral cristiana.

1. Dos defectos de lectura

Responderemos a las cuestiones que se han suscitado, a partir de una doble rectificación de la lectura de santo Tomás. Toda lectura, toda interpretación, depende, en parte, de la mirada del lector, que debe acomodarse a la obra que desea conocer. Ahora bien, dos defectos sutiles amenazan al lector de santo Tomás y han desempeñado, de hecho, un papel determinante en los reproches que hemos mencionado. Su corrección es indispensable para percibir convenientemente el carácter cristiano de la moral de santo Tomás.

La miopía

El primer defecto, en la lectura de la *Suma Teológica,* es la miopía. Muchos lectores se contentan con leer las cuestiones que tratan

del tema que les interesa: la guerra, el suicidio, el matrimonio, etc. No piensan en mirar más lejos y tomar en consideración el plan de esta obra, que revela la estructura de la materia teológica que expone. En efecto, como en una catedral gótica, cada parte de la *Suma,* por acabada que pueda parecer, mantiene relaciones tan numerosas con el conjunto que no se la puede comprender e interpretar correctamente sin tener en cuenta su integración en la ordenación de esta obra.

Así se explica el hecho de que la *Secunda Pars* parezca ser tan poco cristológica y trinitaria: es la *Tertia Pars,* consagrada a Cristo como nuestro único camino hacia Dios, la que da a toda la *Suma* —y, en especial, a las virtudes y a los dones— su dimensión cristológica. De modo análogo, la dimensión trinitaria de la *Suma* la proporciona el estudio de las personas divinas en la *Prima Pars.* De forma que no se puede estudiar convenientemente la caridad en santo Tomás sin tomar en consideración las cuestiones consagradas al Espíritu Santo como amor y como don, en la *Prima Pars,* y sin referirse a la gracia de Cristo formada en la Pasión y comunicada por los sacramentos, especialmente por la Eucaristía, en la *Tertia Pars.* Aquí ocurre igual que en una catedral, en la que no podemos asombrarnos de que el Santísimo Sacramento esté situado sólo en un lugar, pues desde allí ilumina todo el edificio. Análogamente, como obra bien dispuesta, la *Suma* no hablará de Cristo, de la Trinidad, de la Eucaristía más que en un lugar preciso, pero situado bien a la vista para quien sepa abarcar con la mirada el conjunto de su construcción teológica.

Por consiguiente, el estudio de la *Suma Teológica* reclama de nosotros un esfuerzo en la extensión de nuestra mirada para mantener delante de nuestros ojos todo el plan, todo el paisaje; un esfuerzo de agudeza también para discernir el relieve establecido que muestra las relaciones profundas de las materias expuestas. Sólo mediante una visión semejante, lograda por el trato frecuente con la obra, conseguiremos percibir el carácter cristiano de la moral de santo Tomás y distinguir los tratados en los que esta dimensión se expresa particularmente.

La esquizoscopia

La esquizoscopia (creamos nosotros el término) consiste en un recorte de la mirada *(squizein*: separar partiendo, y *scopein*: mirar) operada en el acto de la lectura por categorías que tenemos en la

mente y que nos parecen evidentes, aunque, en realidad, no existen en el libro ni en el autor que leemos. La esquizoscopia no es una enfermedad como la esquizofrenia; puede afectar a mentes totalmente sanas y engañar incluso a los doctos. Actúa como unas gafas con cristales diferentes que recortasen la visión.

Las principales categorías *a priori* que producen en el lector moderno la esquizoscopia en la lectura de santo Tomás, son las divisiones en dogma y moral, en moral y espiritualidad (antiguamente ascética y mística), en filosofía y teología. Estas categorías se conjugan fácilmente. He aquí el resultado que dan en la lectura del plan de la *Prima Secundae*. Pongámonos nuestras gafas modernas y recorramos la *Prima Secundae* de un vistazo.

El tratado de la bienaventuranza parece ser totalmente filosófico. Además, nos podemos preguntar si pertenece propiamente a la moral, puesto que las exposiciones modernas de la moral fundamental ya no lo contienen. ¿No se tratará de una especie de espiritualidad o parénesis filosófica preparatoria de la vida moral?

El tratado de los actos humanos es evidentemente ético y fundamentalmente filosófico. El de las pasiones se coloca en el margen inferior de la moral y desempeña en ella sólo un papel reducido, entre los obstáculos de lo voluntario. Por otra parte, abarca artículos, por ejemplo, el dedicado al amor, que son de orden, más bien, místico.

El tratado de las virtudes es muy filosófico, salvo en lo que respecta a las virtudes teologales. En cuanto a los dones, a las bienaventuranzas y a los frutos del Espíritu Santo, nada tienen que ver con la moral propiamente dicha; conciernen a la espiritualidad. Las virtudes teologales, por otra parte, se relacionan con lo moral, sobre todo por las obligaciones que imponen; por su naturaleza, la fe pertenece, más bien, al dogma, y la caridad, junto con la esperanza, a la espiritualidad.

El tratado de los pecados se sitúa más espontáneamente en la teología moral. En cuanto al tratado de las leyes, sería preciso distinguir entre la ley natural, fundamento racional de la moral, la ley humana, que es parcialmente moral, la Ley antigua de la que es una parte el Decálogo, unido a la ley natural, y la Ley evangélica, que depende mucho más de la espiritualidad. Finalmente, el tratado de la gracia no pertenece ya a la moral, sino a la dogmática.

Como se ve, este recorte, que se efectúa en la mente del lector sin que incluso éste se dé cuenta, lleva a cabo habitualmente un angostamiento de la moral de santo Tomás, hasta el punto de no conservar prácticamente más que los actos humanos, un pequeño fragmento de las pasiones, otro de las virtudes, y dar la mayor parte a la

ley natural y a los pecados. Se observa también que los tratados más directamente cristianos son descartados de la moral propiamente dicha. De este modo, asistimos a una verdadera decapitación de santo Tomás. Esto es literalmente verdad en lo que respecta a la supresión del tratado de la bienaventuranza, que domina todo el edificio de la moral tomista. No lo es menos en todo lo referente a la relegación de la acción del Espíritu Santo y de la nueva Ley. Se suprime casi toda la cabeza evangélica de la moral de santo Tomás. ¿Hemos de asombrarnos de no ver después de esto su dimensión cristiana?

Ahora bien, es manifiesto que, para santo Tomás, toda la *Prima Secundae,* desde la bienaventuranza hasta la gracia, pertenece a la moral propiamente dicha y establece sus elementos fundamentales y necesarios. Nada, en el plan de la *Secunda Pars,* tan cuidadosamente establecido, permite llevar a cabo las divisiones y separaciones que hemos dicho. Al contrario, toda la estructura de esta obra tiende a llevar la diversidad hacia la unidad, a conducir la moral hacia la contemplación de las realidades divinas de las que habla el dogma, a integrar la reflexión filosófica en una inteligencia teológica que realice la aspiración hacia la verdad y la felicidad. En cuanto a la separación moderna entre la moral y la espiritualidad, era desconocida por santo Tomás, así como por los Padres.

Por consiguiente, si queremos obtener la respuesta de santo Tomás a la cuestión de la moral cristiana, es preciso leer la *Secunda Pars* en su integridad y siguiendo cuidadosamente la ordenación y la disposición de los tratados indicadas por el mismo autor. De esta forma podremos responder convenientemente al problema que se nos ha planteado y que podemos formular en estos términos: ¿Cuál es el centro de la moral de santo Tomás? ¿Es la ética de Aristóteles en la que se inspira o es el dato cristiano, evangélico? ¿Tenemos ante nosotros una filosofía moral vestida con ropajes teológico o, por el contrario, una teología con suficiente fuerza para haber sabido asimilar la aportación moral de Aristóteles?

2. El tratado de la Ley evangélica, suma de la moral de santo Tomás

Cuando se observan los tratados de la *Prima Secundae,* cuya materia es directamente cristiana, cuando se examina con atención el relieve que tienen las relaciones que mantienen, se ve poco a poco salir de la sombra el tratado de la Ley evangélica, llamada también Ley nueva.

Tres grandes cimas dominan la moral de santo Tomás y le hacen de alguna manera tocar el cielo: el camino hacia la bienaventuranza que culmina en la visión de Dios, la vía de las virtudes teologales que nos hacen a Dios presente, y, por último, la Ley evangélica que es el punto culminante aquí abajo de toda la legislación surgida de la sabiduría de Dios y comunicada al hombre. Se observará que estas cimas se encuentran precisamente en los tratados descartados en la práctica de la moral por el juego de la esquizoscopia que hemos descrito. Ahora bien, el más descuidado de todos, innegablemente, es el tratado de la Ley evangélica. Sin embargo, es él el que mejor nos permitirá percibir el carácter fundamentalmente cristiano de la moral de santo Tomás.

La historia del tratado de la Ley evangélica

Es preciso confesar que el tratado de santo Tomás sobre la Ley evangélica *(Prima Secundae,* qq. 106-108) no ha tenido éxito en la Escuela. La mayor parte de los comentadores lo han desatendido completamente. Cayetano (1469-1534), el príncipe de ellos, hace dos pequeñas observaciones sobre la cuestión 106, y se contenta, para las dos siguientes, con recomendar al lector que las confíe a su memoria para comprender la Ley evangélica y dar razón de ella; él por su parte no ve ningún comentario que hacer[1].

Billuart (1685-1717), que fue la guía de tantos manuales «ad mentem sancti Thomae», después de haber comentado largamente la ley natural, no ve nada que añadir a lo que ha dicho santo Tomás sobre la Ley antigua y la Ley nueva; por otra parte, confiesa, de ellas se habla muy poco en las escuelas[2].

Sin embargo, antes, Suárez (1548-1617) se había entretenido bastante tiempo en el tratado de la nueva Ley; pero la había acomodado a las ideas legalistas de su tiempo. Para él, Cristo es un nuevo Moisés y el Sermón de la Montaña un nuevo texto de la Ley, promulgado en el día de Pentecostés. De todos modos, la ley moral va a concentrarse, según él, en la ley natural; la mayor parte de los moralistas católicos seguirán sus huellas.

1. «In qq. 107-108 nihil scribendum occurrit, nisi ut mandes eas memoriae, ut intelligas Evangelii legem, et reddere scias rationem christianae legis».

2. «De lege veteri et nova, nemo melius nemo fusius quam noster Doctor Angelicus, ideo, et quia de utroque pauce disseritur in scholis, lectorem ad eumdem S. Doctorem remitto». *De legibus,* dissertatio V, articulus IV, última frase.

Señalemos el comentario original de Patuzzi, O. P. (1700-1769), el adversario de san Alfonso, que se interesa especialmente por la Ley nueva y sostiene que el Sermón de la Montaña se dirige a todos los cristianos y no sólo a los religiosos. Pero su opinión, en eso se parece a la de santo Tomás y a la de los Padres, no será tomada en cuenta.

No obstante, el estudio del contexto histórico del siglo XIII muestra que el tratado de la Ley evangélica es, en gran medida, una creación de esa época. Es la expresión teológica del poderoso evangelismo de los Franciscanos y de los Dominicos. La *Suma* de Alejandro de Hales contiene un minucioso estudio de la Ley evangélica mucho más largo que el de santo Tomás[3]. Pero éste, aunque utiliza dicho trabajo, no realiza una obra menos original al concentrar esa amplia materia en tres cuestiones y, sobre todo, al elaborar una nueva definición de la Ley evangélica que hace verdaderamente de ella la pieza maestra de la moral. El estudio de santo Tomás, que es fruto de una lectura renovada de la Epístola a los Romanos así como del *De spiritu et littera* y del comentario del Sermón de la Montaña de san Agustín, hace resaltar mucho más netamente la dimensión espiritual de esta Ley.

En estas tres cuestiones de la *Suma* (qq. 106-108), encontramos una pequeña obra maestra que expresa de la manera más explícita posible el carácter específicamente cristiano de la moral tomista. Es tanto más interesante mostrarlo cuanto que el tratado de la Ley evangélica sale, por fin, de las mazmorras de la historia teológica y, desde hace algunos años, atrae de nuevo la atención de los moralistas católicos y protestantes[4].

La definición de la Ley evangélica

La definición de la Ley evangélica es muy notable. Es a la vez original, incluso audaz, y, sin embargo, reúne la más rica tradición escriturística y patrística.

Esta definición es nueva y precisa por su distinción entre el elemento principal y los elementos secundarios de la Ley evangélica, que permite dar cuenta exacta de todos sus componentes y del papel de cada uno de ellos. Es audaz por destacar la acción del Espíritu Santo, que es tan importante que determina la naturaleza misma de esta ley y la hace principalmente interior, inscrita en los corazones.

3. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica,* liber III, Pars II, Inquisitio IV.
4. Véanse las indicaciones bibliográficas de ese capítulo.

Veamos rápidamente el texto: «Según Aristóteles, en el libro IX de la Ética, "cada cosa parece ser lo que es principal en ella". Ahora bien, lo que es principal en la Ley del Nuevo Testamento, aquello en lo que reside toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo dada por la fe en Cristo. Luego la Ley nueva consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo dada a los fieles por Cristo».

Al oír hablar de la Ley evangélica o nueva, esperaríamos ver colocar enfrente del Decálogo el texto del Evangelio, especialmente los pasajes del Sermón de la Montaña que hacen la comparación con la ley de Moisés. No hay nada de esto. Incluso, más adelante, santo Tomás dirá que la letra del Evangelio puede «matar», si no está animada por la gracia de la fe (art. 2). La esencia de la Ley evangélica es de otra naturaleza: está constituida por la gracia del Espíritu Santo recibida en la fe en Cristo. Se une totalmente a san Pablo cuando define el obrar cristiano como una vida según el Espíritu y cuando sitúa la fe en Cristo en el punto de partida de la vida moral, frente a la justicia judía y a la sabiduría griega. Posteriormente, santo Tomás precisará que la fe actúa mediante la caridad (q. 108, a. 1).

Viene a continuación la mención de las autoridades o de las fuentes en las que se inspira santo Tomás. No se trata de citas cualesquiera. Cada una de ellas supone una lectura personal de los autores y evoca un rico contexto: «Esto se deduce claramente de lo que dice el Apóstol a los Romanos (3, 27): ¿Dónde está tu glorificación? Queda excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No, sino por la ley de la fe. Pues da el nombre de ley a la misma gracia de la fe. Y dice más expresamente todavía (Rom 8, 2): "La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me ha liberado del pecado y de la muerte". Lo que hace decir a san Agustín en su obra *De spiritu et littera* (c. XXIV, 41): "Como la ley de las obras fue escrita en tablas de piedra, la ley de la fe fue escrita en el corazón de los fieles". Y en otro sitio, en la misma obra, dice: "¿Qué son las leyes de Dios escritas por Dios mismo en los corazones, sino la presencia misma del Espíritu Santo?"».

Paralelamente a la *Suma,* santo Tomás compuso un nuevo comentario a la Epístola a los Romanos donde reencontramos los mismos elementos, pero con una duda en la fórmula de la definición. Santo Tomás propone ahí dos explicaciones de la expresión «ley del Espíritu»: «1. la ley que es el Espíritu, pues el Espíritu Santo que habita en el alma misma de los creyentes, no se limita a enseñarles, iluminando su inteligencia, sobre lo que conviene hacer, sino que inclina su corazón a actuar directamente; 2. la ley que es el efecto o la obra del Espíritu, o sea, la ley que opera por la dilección, que ense-

ña interiormente sobre el obrar y que inclina a obrar» *(In Rom.,* c. VIII, lectio 1)[5].

En su estudio de san Pablo, santo Tomás se une a san Agustín, cuyo *De spiritu et littera,* verdadera condensación del agustinismo, es una meditación de los textos de la Epístola a los Romanos y de la segunda Carta a los Corintios (c. 3 y 4), que expresan la acción legisladora del Espíritu Santo en lo íntimo de los corazones según las promesas de Jeremías (31, 33); «Pondré mi Ley en el fondo de su ser y la escribiré sobre sus corazones», y de Ezequiel (36, 26): «Os daré un corazón nuevo, pondré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu en vosotros...». Estos textos anuncian una Alianza nueva en el Espíritu Santo.

Como se ve, la definición de la Ley evangélica se sitúa en la línea directa de las corrientes más auténticamente espirituales: Jeremías, san Pablo, san Agustín, reuniendo a los profetas, a los apóstoles y a los Padres. Les da una expresión teológica precisa en el lenguaje de la gran escolástica.

La última parte de la definición aporta un complemento muy importante, incluso si se lo considera en segundo lugar en relación con la acción del Espíritu Santo: «Sin embargo, la Ley nueva encierra también ciertas cosas que disponen a recibir la gracia del Espíritu Santo o que se refieren al uso de esta gracia: estos son segundos elementos en la nueva Ley, como las palabras y los escritos sobre lo que es preciso creer o hacer y en los cuales han debido de ser instruidos los fieles de Cristo».

Entre estos elementos segundos (y no secundarios) ordenados a la acción del Espíritu Santo por la fe y la caridad, santo Tomás colocará, en primer lugar, la Escritura, que culmina en el Evangelio, después los sacramentos, que nos comunican la gracia de Cristo. Se podría situar también aquí todo lo que es institucional y visible en la Iglesia. Estos son instrumentos formados por el Espíritu Santo para la labor de gracia, de justificación y de santificación que quiere realizar.

5. « ...hoc est ergo quod dicit: "Lex enim spiritus, etc., quae quidem lex potest dici uno modo Spiritus Sanctus, ut sit sensus: Lex spiritus, id est, lex quae est spiritus; lex enim ad hoc datur, ut per eam homines inducantur ad bonum... Alio modo lex spiritus potest dici propie effectus Spiritus Sancti, sic fides per dilectionem operans, quae quidem et docet interius de agendis, secundum illud 1 Jn 2: "Unctio docebit vos de omnibus", et inclinat affectum ad agendum, secundum illud 2 Co 5: "Caritas Christi urget nos." Et haec quidem lex spiritus dicitur lex nova, quae vel est ipse Spiritus Sanctus, vel eam in cordibus nostris Spiritus Sanctus facit. "Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum superscribam eam"».

La conclusión es breve: «Por consiguiente, es preciso decir que la Ley nueva es principalmente una ley interior, y secundariamente una ley escrita». La traducción «ley interior» es aproximada, ningún término español traduce exactamente la palabra latina «indita». El verbo «indere» significa «meter en», «inspirar», como se dice: inspirar pavor. Quiere, pues, decir meter en el interior, lo que corresponde a la «inscripción en los corazones» de Jeremías. Sólo el Espíritu Santo puede ejercer una acción semejante en el hombre. Por consiguiente, la Ley nueva es de una naturaleza totalmente especial.

Se podría expresar así: el principio de la Ley nueva —y, por consiguiente, de la moral cristiana— no es el Evangelio como texto o como palabras exteriores, comparable a un cuerpo material, sino el principio de vida, el aliento de Dios que anima ese cuerpo y sin el cual no sería más que un pedazo de materia inerte. No obstante es preciso añadir a continuación que el cuerpo formado por los libros evangélicos nos es indispensable para recibir el aliento del Espíritu, pues ha sido formado por éste y está exactamente adaptado a su acción: el Espíritu no podría animar un cuerpo de doctrina que no fuese conforme a los Evangelios.

La definición de la ley evangélica como una ley interior, a causa de la acción del Espíritu, es nueva en la forma explícita y clara que le da santo Tomás. «La opinión general en la tradición escolástica era que en la Ley nueva el socorro de la gracia divina conveniente y suficiente era dado para cumplir los mandamientos; pero que la Ley nueva fuese propiamente una *lex indita*, una ley interior, no está dicho ni en Pedro Lombardo, ni en los Franciscanos, ni en Alberto Magno, y ni siquiera se encuentra en el Comentario a las Sentencias de santo Tomás» [6]. Menos aún se encuentra, antes de la *Suma,* la definición completa de la Ley evangélica, con la distinción entre su elemento principal y sus elementos secundarios, que va a permitirnos mostrar los vínculos de este tratado con todas las partes de la *Suma.*

3. La Ley evangélica, piedra angular de la teología

La definición de la Ley evangélica es de una precisión y de una concisión extraordinarias. Basta tomar cada una de las palabras que la com-

6. U. KÜHN, *Via caritatis,* p, 194: «Es war zwar allgemeine Meinung in der scholastischen Tradition, dass im neuen Gesetz zur Erfüllung der Gebote auch die entsprechende zureichende göttliche Gnadenhilfe gewährt würde —dass aber der neue Gesetz eigentlich eine lex indita sei, wird weder von Petrus Lombardus noch bei den Franziskanern noch auch bei Albertus Magnus gesagt und ist selbst in SK des Thomas noch nicht zu finden... ».

ponen para darse cuenta de las relaciones, parecidas a arcos de bóveda, que unen la Ley nueva con los otros tratados de la *Suma Teológica.*

La Ley evangélica es, escribe santo Tomás, «una gracia»: he aquí que se establece la relación con el tratado de la gracia y de la justificación que sigue inmediatamente y que se prolongará con el estudio de Cristo, como cabeza de la Iglesia, y de los instrumentos de la gracia, en la *Tertia Pars.*

Es la gracia «del Espíritu Santo». Henos aquí referidos al estudio del Espíritu Santo como amor y como don en el seno de la Trinidad, en la *Prima Pars* (qq. 37 y 38), y, después, al estudio de los dones, de las bienaventuranzas y de los frutos del Espíritu Santo, en la *Prima Secundae* (qq. 68-70), así como a la asociación de los dones con las virtudes, en toda la *Secunda Secundae.*

Esta gracia es dada «por la fe en Cristo». La mención de la fe, precisada más adelante por la operación de la caridad, indica la cabeza del organismo de las virtudes que rige la moral y determina su división. La mención de Cristo nos refiere a la *Tertia Pars*, consagrada a Cristo como único camino a Dios, pero también al estudio del Verbo de Dios en la *Prima Pars.* Nos encontramos en la línea de san Pablo.

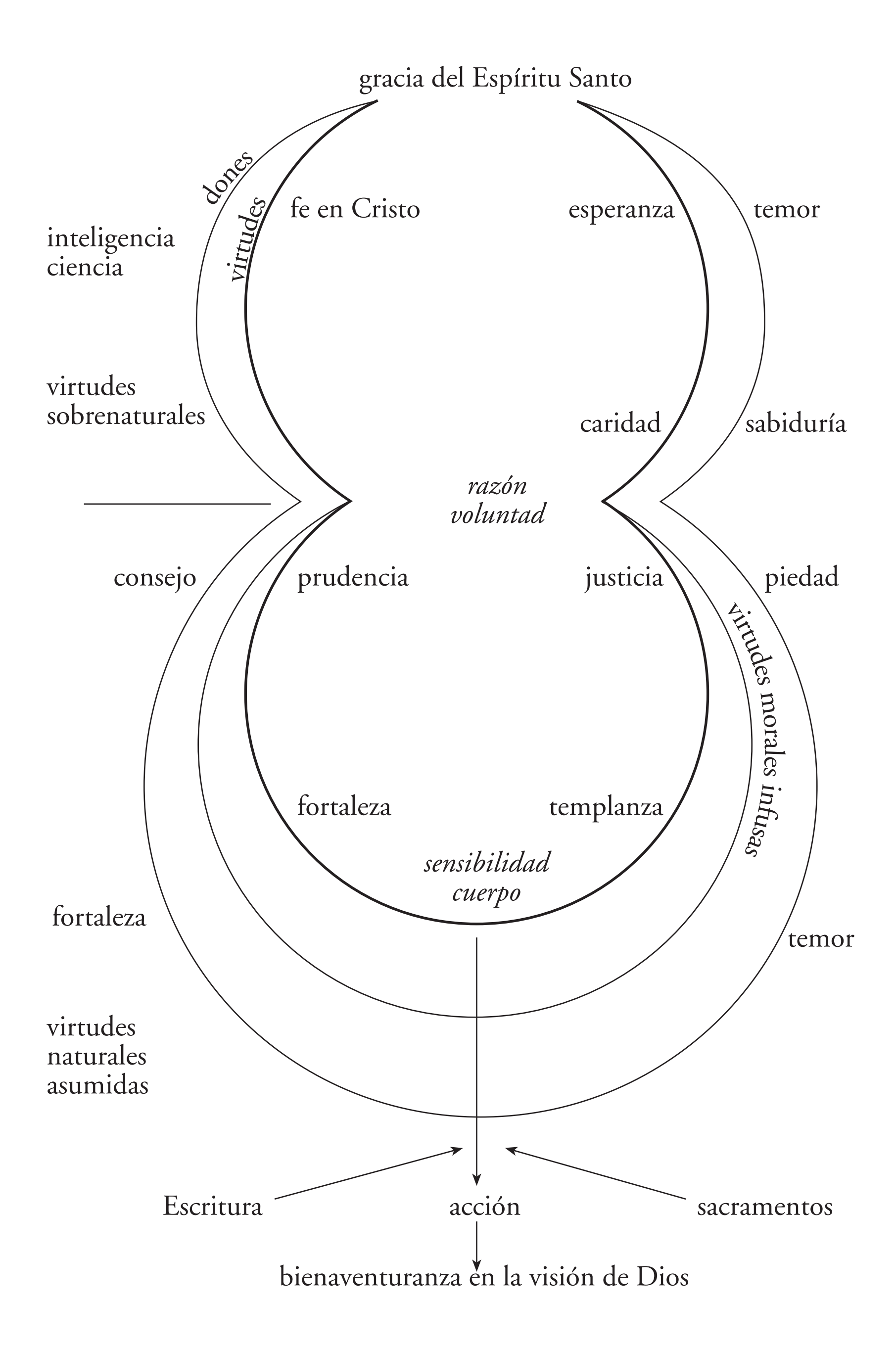
Entre los elementos segundos, la Escritura constituye la materia propia de la teología. Por consiguiente, es estudiada desde las primeras cuestiones de la *Suma.* Es precisada por la mención del Evangelio, que es su cumplimiento y cima.

La mención de los sacramentos, que sigue a una repetición de la definición (q. 108, a. 1), pone el tratado en relación con el estudio que de ellos se lleva a cabo en la *Tertia Pars.*

Como se ve, no es sólo la moral, sino la teología entera la que converge hacia el tratado de la Ley evangélica desde su misma definición.

La Ley evangélica como cabeza del cuerpo de la moral

Las relaciones que acabamos de establecer se fundan en algunas palabras. Pero no es difícil llenarlas y mostrar cómo la gracia del Espíritu Santo, que actúa por la fe y la caridad, es verdaderamente la cabeza del organismo de las virtudes que da su estructura a la moral de santo Tomás. Ésta puede ser representada por dos círculos superpuestos: el primero parte de la gracia del Espíritu Santo, del que proceden las virtudes evangélicas o sobrenaturales; el segundo está unido al primero por la razón y la voluntad, que acogen las virtudes teologales y engendran las virtudes humanas o naturales para constituir el segundo círculo. Estos dos círculos entre sí relacionados son


gracia del Espíritu Santo
dones
virtudes
fe en Cristo
esperanza
temor
inteligencia
ciencia
virtudes
sobrenaturales
caridad
sabiduría
razón
voluntad
consejo
prudencia
justicia
piedad
virtudes morales infusas
fortaleza
templanza
sensibilidad
cuerpo
fortaleza
temor
virtudes
naturales
asumidas
Escritura
acción
sacramentos
bienaventuranza en la visión de Dios

comparables a la circulación de la sangre en el organismo moral cristiano.

Expliquemos este cuadro. La gracia del Espíritu Santo engendra en la razón y en la voluntad del hombre, la fe, la esperanza y la caridad, y éstas asumen las virtudes humanas, regidas por la razón, las principales de las cuales son la prudencia y la justicia, y después, la fortaleza o valentía y la templanza, que moderan la sensibilidad. De este modo se constituye un organismo moral nuevo, específicamente cristiano.

La acción del Espíritu Santo va todavía más lejos. No se limita a formar en nosotros esas capacidades personales de actuar que son las virtudes; engendra también disposiciones a recibir las inspiraciones e impulsos espirituales necesarios para llevar a cabo obras perfectas. Por esta razón, santo Tomás, siguiendo a san Agustín, añadirá a cada virtud un don que la perfecciona: a la fe corresponden los dones de inteligencia y de ciencia; a la esperanza, el temor; a la caridad, la sabiduría; a la prudencia, el don de consejo; a la justicia, la piedad; a la fortaleza, el don de fortaleza; en cuanto a la templanza, compartirá el don de temor con la esperanza[7].

Como puede verse, los dones del Espíritu Santo perfeccionan las mismas virtudes morales, lo que pone de manifiesto la integración de éstas en el organismo de las virtudes teologales y en la vida según el Espíritu que producen.

No obstante, la ordenación a la bienaventuranza sobrenatural, causada por las virtudes teologales y los dones, inducen a santo Tomás a elaborar la teoría de las virtudes morales infusas, que se añaden a las virtudes adquiridas para adecuarlas a un fin que sobrepasa al hombre[8]. Estas cualidades penetran en el interior de las virtudes humanas para hacerlas capaces de obrar en vista de la bienaventu-

7. Comprobamos aquí una ligera anomalía debida a la adaptación que hace santo Tomás de la doctrina agustiniana de la correspondencia de los dones con las bienaventuranzas. En su comentario sobre el Sermón, san Agustín partía de las bienaventuranzas. Tomando como base de su moral la septena de las virtudes teologales y morales, santo Tomás establecerá, en primer lugar, la correspondencia de estas virtudes con los dones; después, al estudiar cada don, mostrará su relación con las bienaventuranzas. Pero la relación de las virtudes principales con los dones no es perfecta, pues los dones de inteligencia y de ciencia se encuentran vinculados evidentemente con la fe. De este modo, no quedan más que cinco dones para seis virtudes. En consecuencia, el tratado de la templanza no implicará el estudio de un don. Santo Tomás es muy consciente de esta anomalía. Lo explica en el tratado de los dones (I-II, q. 68, a. 4, ad 1) y a propósito de la templanza (II-II, q. 141, a. 1, ad 3). Esta ligera disonancia que procede del movimiento de la vida más que de la lógica abstracta, no debe hacernos perder de vista la verdad profunda de la coordinación entre las virtudes, los dones y las bienaventuranzas.

8. Cf. I-II, q. 63, a. 3 y 4.

ranza sobrenatural. Pero al hacer esto, les otorgan un criterio de juicio y una medida nuevos. Una cosa es la templanza que busca salvaguardar la salud conforme a la razón, y otra es la templanza de aquel que, como san Pablo, «castiga su cuerpo y lo reduce a servidumbre» por el amor y el servicio de Cristo. La medida de la ascética cristiana diferirá de los requerimientos de la simple razón. De manera análoga, la castidad infusa engendrará el ideal de la virginidad, y la fortaleza infusa, el del martirio. De esta forma, las virtudes morales infusas contribuyen a trazar las líneas específicas de la moral cristiana en el mismo plano de las virtudes humanas, o sea, a nivel categorial, como diría el P. Fuchs.

La teoría de las virtudes morales infusas no ha sido admitida, ni mucho menos, por todas las escuelas teológicas. Al menos, pone de manifiesto la evidencia de que, según santo Tomás, las virtudes teologales, que nos ordenan a la bienaventuranza divina, llevan a cabo una transformación profunda en el mismo nivel de las virtudes morales para comprometer a todo el hombre, incluida su sensibilidad, en la acción realizada en vista a este fin sobrenatural. De este modo, la moral cristiana informa hasta las virtudes humanas.

Nuestro cuadro muestra claramente cómo la Ley evangélica es auténticamente la cabeza o el alma de la moral de santo Tomás, penetrando y actuando en todos sus miembros, en sus virtudes menores, para regir los actos concretos y ordenarlos a la bienaventuranza prometida.

En esta moral se puede evidentemente distinguir el nivel del Evangelio, con el dato cristiano y revelado: las virtudes teologales y los dones, del nivel filosófico: el de Aristóteles y su *Ética,* con las virtudes morales. Pero no hay entre ellos, como en los autores modernos, separación ni oposición. Al contrario, la doctrina aristotélica está puesta al servicio de la moral cristiana tan amplia y lealmente como es posible, con el convencimiento de que Aristóteles, como testigo de la humanidad y de la razón, nos ayuda a conocer la naturaleza humana, obra del Dios creador. Sin embargo, la luz que preside esta empresa es la que procura el Espíritu Santo por la fe en Cristo y por el don de sabiduría. Por consiguiente, la moral de santo Tomás será principalmente evangélica y secundariamente aristotélica. Asume la doctrina de Aristóteles, y también las virtudes humanas, en un organismo moral nuevo, donde se encuentra asimilada y transformada. En la moral de santo Tomás, no nos las habemos con un Aristóteles del pasado, reconstituido históricamente, sino con un Aristóteles del presente, revivido y actualizado en una moral específicamente cristiana, en la que la Ley evangélica desempeña el papel principal.

La Ley evangélica, suma de la legislación divina

Para manifestar mejor esta superioridad de la Ley evangélica en la moral de santo Tomás, conviene añadir una palabra sobre su lugar en los tratados de las leyes. Los moralistas modernos han concebido la ley moral como una expresión de la voluntad divina y la han concentrado en la ley natural expresada por los diez mandamientos, hasta el punto de dejar prácticamente de lado la Ley evangélica.

La visión de santo Tomás es muy diferente. Para él, la ley es una obra de la sabiduría, que pone en juego ante todo la inteligencia y, después, la voluntad. Por consiguiente, su estudio de la ley es mucho más diferenciado y dinámico. Distingue cinco especies de leyes: la ley eterna, fuente divina de toda legislación; la ley natural, que es la participación directa de la ley eterna en el corazón del hombre; después la ley humana, que deriva de la ley natural. La Revelación añade a las tres anteriores la Ley antigua, centrada en el Decálogo, que se une a la ley natural, y la Ley evangélica, en el Nuevo Testamento. Estas diferentes leyes están relacionadas entre sí por un verdadero dinamismo que parte de la ley eterna, desciende a través de la ley natural hasta la ley civil, y vuelve a subir hacia Dios para alcanzar su cima en la Ley evangélica, que es la participación más perfecta en este mundo de la ley eterna, y también la más próxima al fin último que nos es propuesto (I-II, q. 106, a. 4).

La moral de santo Tomás da, pues, la primacía a la Ley evangélica; ésta supera a la ley natural y al Decálogo, a los que evidentemente no destruye, sino que perfecciona. En la moral cristiana, todas las leyes se ordenan a la Ley evangélica como a su perfección, a su fin en este mundo, y son asumidas en ella.

De este modo, vemos de nuevo que toda moral, dirigida por las diferentes leyes, se orienta hacia la Ley evangélica. Por consiguiente, las cuestiones que le consagra santo Tomás son una cima de la *Secunda Pars,* lo que le asegura su dimensión cristiana.

4. El Sermón de la Montaña, texto de la Ley evangélica

Entre los elementos segundos de la Ley evangélica, santo Tomás cita, en primer lugar, el texto del Evangelio, cima de la Escritura. Precisará su doctrina al estudiar el contenido de esta Ley en la cuestión 108. Aceptando explícitamente la idea y los términos de san Agustín, declara que «el Sermón que el Señor pronunció en la montaña contiene toda la doctrina (toda la “información”) sobre la vida

cristiana»[9]. El Sermón de la Montaña es un resumen de la enseñanza de Cristo sobre las virtudes cristianas. Como tal, y por la propia autoridad de Cristo, es una fuente privilegiada de la moral cristiana. De forma que se le puede considerar como el texto propio y típico de la Ley evangélica, como lo era el Decálogo para la Ley antigua.

Esta repetición de la idea de san Agustín sobre el Sermón supone, ya lo hemos dicho, una relectura personal del Comentario del Sermón. Pero lo que se podría llamar la originalidad fiel de santo Tomás va a manifestarse en la ejecución de esta idea, en la interpretación que va a dar de la doctrina del Sermón para integrarla en su propia construcción moral.

La explicación del Sermón es de una concisión extrema, totalmente a la manera de la *Suma;* sin embargo, es muy clara para quien sabe percibir las referencias implícitas.

La exégesis del Sermón está determinada por la distinción entre los actos interiores y los actos exteriores, que se aplica a toda la moral y que ha sido estudiada en el tratado de los actos humanos. Santo Tomás examina, en primer lugar, la aportación del Sermón en el nivel de los actos exteriores, en el artículo 2, y concluye que no implica ningún precepto nuevo en este nivel. Volveremos después sobre este punto. En su opinión, toda la doctrina del Sermón se concentra en la regulación de los actos interiores, esto es, del querer, de la intención, del amor, del deseo, etc. Entendamos bien que la distinción entre acto interior y acto exterior no designa actos completamente diferentes, sino, más bien, la parte interior y la parte exterior de los actos concretos, el acto formado por la voluntad que es interior al acto exterior, como su causa, como el principio que lo anima y ordena. Para santo Tomás, la moralidad se sitúa principal o formalmente en el nivel del acto interior, y secundaria o materialmente en el nivel del acto exterior. Esta división se encuentra de nuevo en el plano de los principios de la acción, esto es, las virtudes, como principios interiores, y la ley, con sus preceptos, como principio exterior. Sin embargo, la Ley evangélica será de una naturaleza particular. Como ley, tiene un origen exterior, superior al hombre, la Revelación divina por Cristo, pero como gracia del Espíritu Santo, penetra en el interior del hombre y se convierte en la fuente misma de las virtudes que, por eso, serán llamadas infusas. De este

9. «Sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit, totam informationem christianae vitae continet». Se trata evidentemente del comentario de san Agustín sobre el Sermón, del que ya hemos hablado en el capítulo precedente.

modo, el Sermón de la Montaña, al regular los actos interiores, alcanza al cristiano en las fuentes mismas de la moralidad de sus actos. Su enseñanza se dirigirá, esencialmente, a las virtudes que forman la justicia, en el sentido bíblico del término, y alrededor de las cuales se ordena la moral.

En esta perspectiva, el plan que va a seguir la explicación del Sermón inspirará la *Suma*: ante todo, la doctrina sobre la bienaventuranza, después las relaciones del hombre consigo mismo y con el prójimo que evocan la caridad, forma de las virtudes.

La mención de la bienaventuranza es muy sucinta. Traduzcamos literalmente: «Después de haber declarado el fin de la bienaventuranza...» Es la evocación de las bienaventuranzas como la respuesta de Cristo a la cuestión de la felicidad y del fin último. Desde su Comentario a san Mateo, santo Tomás había interpretado de este modo las bienaventuranzas: Cristo pasó revista a las respuestas dadas por los hombres a la cuestión de la felicidad según los principales bienes que le atraen, descartó las respuestas malas o insuficientes, por los bienes exteriores y los interiores, para mostrar, finalmente, la bienaventuranza plena. Nos volveremos a encontrar la exigencia del desprendimiento de estos bienes en la continuación de la explicación del Sermón, en el curso de nuestro artículo. Por consiguiente, la enseñanza de las bienaventuranzas evangélicas es la fuente primera del tratado de santo Tomás sobre el fin último y la felicidad. La intención principal del obrar cristiano será seguir el camino así trazado por Cristo.

La continuidad del Sermón está dividida según la relación consigo mismo, que está dominada por la intención del fin último y regida por el desprendimiento de los otros bienes —lo que evoca la caridad hacia Dios, amado por encima de todo—, y según la relación interior con el prójimo, que está dominada por la caridad fraterna. El fin del Sermón enseña la manera de llevar a cabo la doctrina evangélica.

Para comprender esta explicación del Sermón, evidentemente es preciso tener en cuenta la diferencia entre la enseñanza de Jesús, en un lenguaje tan concreto y próximo al pueblo, y una obra teológica altamente elaborada, como la de santo Tomás. No se puede esperar encontrar en un sitio y en otro las mismas divisiones, la misma organización. Los géneros de pensamiento y de expresión son muy diferentes. No obstante, la idea de santo Tomás es clara: el Sermón es la fuente primera y superior de la teología moral. La alimenta completamente en su parte más interior y rige la moral cristiana a partir de ahí. La *Secunda Pars* es como una traducción del Sermón a un

lenguaje teológico y racional, a fin de explicarlo a los hombres, creyentes y no creyentes.

Precisemos que la interioridad en la que santo Tomás sitúa la doctrina del Sermón no se limita al orden de las intenciones y de los sentimientos, opuesto al orden de las acciones exteriores y concretas, como en ciertas interpretaciones modernas. Para santo Tomás la intención apunta al acto exterior y tiene necesidad de él para realizarse. El acto exterior comunica a la intención una determinada cualidad moral por su materia y sus circunstancias; puede contribuir a desarrollar la calidad misma que es propia de la intención (q. 20, a. 4). La intención y el acto exterior se unen como alma y cuerpo para formar la acción completa.

La Ley evangélica y los preceptos morales

Queda todavía señalar algo importante respecto a la afirmación de santo Tomás de que la Ley nueva no añade ningún precepto moral a la antigua en lo tocante a los actos exteriores (q. 108, a. 2). Algunos intérpretes han concluido de ello que, no teniendo preceptos propios, la moral cristiana no añadía nada substancial a la moral natural expresada en el Decálogo. De ahí a sostener que no existe una moral específicamente cristiana no existe más que un paso.

Toda interpretación depende de la concepción que se tenga de la moral. Si la moral consiste esencialmente en las obligaciones o prohibiciones que determinan los preceptos, es claro que se podrá deducir de la afirmación de santo Tomás que la moral cristiana no añade nada nuevo a la moral natural, se limita a darle una cierta inspiración que no modifica sus criterios de juicio concretos.

Pero santo Tomás tiene otra idea de la moral. Para él, ésta consiste principalmente en las virtudes y secundariamente en los preceptos que determinan lo que es necesario para las virtudes, aquello sin lo cual no hay obrar virtuoso posible. Las virtudes regulan el obrar moral a partir de los actos interiores; los preceptos se refieren directamente a los actos exteriores. Por esta razón cada tratado de las virtudes se terminará, en la *Secunda Secundae,* por el estudio del precepto que le concierne.

Por consiguiente, de acuerdo con santo Tomás, es en el nivel de las virtudes donde hay que plantear el problema de la moral cristiana. Ahora bien, es manifiesto que existen virtudes específicamente cristianas, tales como las virtudes teologales, que orientan el conjunto del obrar moral, junto con las virtudes humanas y los preceptos,

hacia la bienaventuranza revelada de la que habla especialmente el Sermón. Lo que santo Tomás nos presenta es un organismo moral nuevo, propiamente cristiano en su conjunto. En él dominan las virtudes, de suerte que cuanto más aumentan éstas menos necesarios son los preceptos. Tal es precisamente una de las razones que hacen merecedora a la Ley nueva del nombre de «ley de libertad»; la acción del Espíritu mediante las virtudes crea en el hombre un movimiento espontáneo y personal hacia la acción buena, que permite reducir los preceptos al mínimo para abrir un campo más amplio a la iniciativa de la libertad. Pero, entendámoslo bien, esta espontaneidad, inspirada por la caridad, lejos de contravenir los preceptos, tiende a llevar a la perfección las cualidades morales que quieren salvaguardar.

Por tanto, se comete un grave contrasentido al interpretar la limitación de los preceptos de la Ley nueva en el sentido de una reducción de la moral cristiana a la ley natural o al Decálogo. Para santo Tomás, ahí no se encuentran ni lo específicamente cristiano ni la esencia de la moral, sino que han de hallarse principalmente en las virtudes y en los actos interiores, que forman la materia directa del Sermón de la Montaña.

5. La Ley evangélica, como «ley de libertad»

Nos quedan por decir algunas palabras sobre una cualidad propia de la Ley evangélica según santo Tomás; cualidad que se comunica a la moral cristiana: es una ley de libertad. La expresión nos parece paradójica, a nosotros, hombres modernos, que estamos acostumbrados a oponer la ley a la libertad, especialmente dentro del marco de las morales de la obligación. Lo era mucho menos para santo Tomás, que concebía la ley como un pedagogo necesario para conducir la libertad moral a su madurez mediante la educación de la virtud. La expresión le sirve para designar la Ley evangélica propia de los cristianos que han llegado a ser adultos por la acción del Espíritu Santo, según la descripción de las Epístolas a los Romanos y a los Corintios, tal como 2 Cor 3, 17: «Pues el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad», citado en la q. 108, a. 1, obj. 2. Pero curiosamente la expresión misma «ley de libertad» sólo se encuentra en la Epístola de Santiago, «ley de perfecta libertad», citada en la respuesta a esta objeción que explica igualmente el texto de los Corintios (también en Santiago 2, 12). Indudablemente santo Tomás no piensa que exista una oposición entre Pablo y Santiago.

La Ley evangélica y la espontaneidad voluntaria

Cualesquiera que sean los orígenes de la expresión «ley de libertad», santo Tomás la adopta plenamente y la explica por tres razones. Ya hemos hablado de la primera: la reducción de los preceptos a lo que es necesario para la salvación, dejando un campo más amplio a la libertad conformada por la virtud.

La segunda razón se refiere a la naturaleza misma de la libertad. Obra con plena libertad aquel que se mueve por sí mismo según un instinto natural perfeccionado por la virtud. Éste es el obrar cristiano cuando procede del instinto de la gracia y de la caridad infusa en nosotros por el Espíritu Santo. Señalemos que el término «instinto» es empleado con predilección por santo Tomás cuando habla de los dones del Espíritu Santo: en la q. 68, que les está consagrada, lo utiliza dieciséis veces. Se trata evidentemente de un instinto espiritual que corresponde a la definición misma de lo voluntario, como el movimiento que procede del interior del sujeto que actúa con conocimiento de su fin.

Es esta espontaneidad espiritual, perfeccionada por las virtudes, la que caracteriza a la Ley evangélica y la hace ser llamada ley de libertad. Para santo Tomás, anima toda la moral cristiana, pues en él no se encuentra en modo alguno una separación entre esta inspiración, que es la perfección misma de lo voluntario, y la moral. La moral cristiana es espiritual, en el sentido paulino del término, o no es nada. Estamos aquí en las antípodas del legalismo. En efecto, el legalismo se caracteriza por la exterioridad de la ley respecto de la libertad y de su espontaneidad, y por la tensión que les opone. La ley así concebida arrastra consigo la moral y le impide asumir la libre espontaneidad. En esta perspectiva, la expresión «ley de libertad» llega a ser contradictoria, incluso incomprensible. La moral debe separarse del Evangelio y de san Pablo.

El redescubrimiento y la valoración, en el corazón de la moral, de la espontaneidad espiritual son indudablemente una de las condiciones principales de la reconstitución de una moral específicamente cristiana.

La Ley evangélica y los consejos

La Ley evangélica es una ley de libertad por una tercera razón unida particularmente al corazón de santo Tomás, pues se puede decir que la inventó como una expresión específica del evangelismo re-

ligioso de su tiempo, dominico y franciscano. Le dedica el último artículo del tratado de la Ley nueva.

La Ley evangélica implica una innovación que la hace única en su género. No se compone solamente de preceptos, como las otras leyes; a ellos se añaden los consejos, que se presentan como indicaciones preciosas proporcionadas a cada persona para ayudarla a progresar más eficaz y cómodamente hacia la perfección de la caridad y de la bienaventuranza prometida. Estos consejos, sacados del Evangelio, han sido precisados por la Iglesia gracias a la experiencia de todos aquellos que, en el curso de los siglos, se han esforzado en vivir según la Ley nueva: son la pobreza, la castidad y la obediencia, que liberan al cristiano de las preocupaciones del mundo para ordenarlo totalmente al solo cuidado del Evangelio, y que constituyen los fundamentos del estado religioso.

Es necesario comprenderlo bien. Santo Tomás no separa el estado religioso de la condición del común de los cristianos en el seno de la Iglesia, a la manera en que se hará posteriormente. Toda la moral que expone, centrada en las virtudes teologales, con la Ley evangélica y el Sermón de la Montaña, se dirige al conjunto de los cristianos por la gracia del Espíritu Santo. El estado religioso se sitúa exactamente en esta línea y no tiene otra meta más que el fin propuesto a todos: la vida según el Evangelio y la perfección de la caridad. Sin embargo, este estado se convierte en un signo especial en favor del Evangelio mediante un modo de vida más directamente orientado a él gracias a los principales consejos que realiza. Ciertamente, los consejos evangélicos se dirigen a todos, pero no todos pueden practicarlos de la misma forma, ya que las vocaciones difieren, lo que entraña modos de vida distintos. No obstante, la práctica especial de los consejos por unos está destinada al bien de todos según la caridad. No se puede separar a los religiosos de los otros cristianos en el estatuto de la Ley evangélica sin que todos sufran por ello. Si, en cierta medida, los caminos y los medios difieren, el fin y las virtudes que conducen a él son los mismos.

Esta observación es necesaria porque, más tarde, las perspectivas cambiarán mucho en la concepción de la moral y del estado religioso. La concentración de la moral común en el Decálogo, y su separación de la espiritualidad, conducirán a reservar a los religiosos el ideal de vida según el Evangelio y la búsqueda de la perfección. Para realizar estas divisiones, se apoyarán en la distinción entre los preceptos y los consejos establecida por santo Tomás; pero no se darán cuenta de que se está abusando de ella al aplicarla en un contexto de pensamiento profundamente modificado: el de una moral de la ley

y de las obligaciones, completamente incapaz de integrar el tratado de la Ley evangélica de santo Tomás, precisamente porque ésta es una «ley de libertad» en los tres sentidos que acabamos de explicar.

Por consiguiente, la moral cristiana es, para santo Tomás, una «moral de libertad» porque despliega la espontaneidad espiritual según las virtudes y los dones, porque limita a lo necesario los preceptos exteriores, poniéndolos al servicio de las virtudes, y, por último, porque abarca consejos destinados a favorecer la libre iniciativa en vista de la perfección moral según la caridad. De este modo, el más amplio campo está abierto a la libertad de los hijos de Dios.

CONCLUSIÓN: SANTO TOMÁS, EL EVANGELIO Y ARISTÓTELES

¿Es cristiana la moral de santo Tomás? La respuesta no deja lugar a dudas cuando se mira la *Suma* en su conjunto, cuando se sigue el plan y la estructura que santo Tomás dio a su moral en la *Secunda Pars,* cuando se saben evitar los errores de perspectiva de los que hemos hablado, que recortan indebidamente su obra en cuatro partes: moral, espiritual, filosófica y teológica. En particular, el tratado de la Ley nueva confiere a la moral de santo Tomás un carácter evangélico y cristiano que penetra en su estructura y se comunica a todas sus partes.

En cuanto a la ética de Aristóteles que santo Tomás utiliza tan ampliamente, el Doctor Angélico ha querido ponerla al servicio de la moral evangélica de la cual era su intérprete como teólogo. Al hacer esto, se sitúa en la línea de san Pablo, según la invitación de la Epístola a los Filipenses: «Todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo lo que puede haber de bueno en la virtud y en la alabanza humana, esto es lo que os debe preocupar»; en línea directa también con los Padres griegos y latinos, especialmente con san Agustín, cuando aceptan en sus obras las virtudes y la sabiduría de los griegos para hacerlas servir al Evangelio. Sin embargo, al igual que los Padres, santo Tomás no olvida la novedad irreductible del Evangelio, su diferencia, ni tampoco su oposición respecto de la moral del «mundo», según la doctrina de las Epístolas a los Romanos y a los Corintios.

No obstante, en la *Suma Teológica* nos parece que se coloca en una perspectiva general que favorece particularmente la manifestación de la armonía entre la fe evangélica y la razón filosófica. Como sus hermanos dominicos, santo Tomás es un predicador del Evan-

gelio en un mundo cristiano que conoce una renovación espiritual e intelectual extraordinaria y que se ve, al mismo tiempo, enfrentado de una nueva forma con la cultura pagana. Santo Tomás va a tratar de demostrar, tanto como se pueda, a los ojos de los cristianos y de los paganos, la concordancia superior del Evangelio con la razón, de la que Aristóteles es, para él, el mejor intérprete. De este modo, da razón de la esperanza evangélica a quien se la pide, según la exhortación de la primera Epístola de san Pedro (3, 15).

La robusta confianza, que comparte con su época, en el acuerdo de la fe y la razón, lleva a santo Tomás a desarrollar al máximo los argumentos extraídos de Aristóteles, que constituyen la base común en su discusión con los paganos, y con todo hombre, para introducirlos en el Evangelio tanto como pueda hacerlo la inteligencia humana.

Así, por ejemplo, santo Tomás mostrará racionalmente que sólo la bienaventuranza eterna puede responder al deseo natural de felicidad que está en el hombre según su inclinación a la verdad y al bien, y que, en consecuencia, este deseo, orientado hacia la contemplación, de acuerdo con Aristóteles, testimonia por su misma existencia la posibilidad para el hombre de ser elevado a la visión de Dios por el poder de la gracia. Se trata del famoso argumento por el deseo natural que tanto ha asustado a los teólogos modernos y que es central para santo Tomás. He aquí, por tanto, a Aristóteles puesto al servicio, en el tratado de la bienaventuranza, de la demostración de la llamada a la visión de Dios. De forma análoga, en todas las partes de la moral, santo Tomás se apoyará sin dudarlo en el Estagirita.

Esta utilización franca y amplia de Aristóteles ha engañado a los lectores modernos a causa de los cambios de perspectiva producidos en la época del Renacimiento. Cuando se separan, e incluso se oponen, la fe y la razón, la teología y la filosofía, o también el Evangelio y el humanismo con Lutero, ya no se está en situación de comprender las armonías establecidas por santo Tomás, ni su intención de mostrar el acuerdo entre el Evangelio y la filosofía. A partir de ese momento la cuestión había llegado a ser: o el Evangelio o Aristóteles. Entonces santo Tomás debía aparecer casi inevitablemente como un aristotélico, más que como un cristiano. El Doctor Angélico quería que la moral fuese cristiana y humana, una dimensión reforzaba a la otra. En ese momento se creía deber elegir entre una moral cristiana o una humana, entre una natural o una sobrenatural. La confianza de santo Tomás en el dato natural proporcionado por Aristóteles no podía más que acreditar la idea de

que su doctrina fuese sobre todo filosófica y velar así su dimensión cristiana.

Hoy ha llegado el tiempo de descubrir el carácter esencialmente evangélico de la moral de santo Tomás, para ayudarnos a nosotros mismos a reconstituir una moral que sea a la vez auténticamente cristiana y humana, y que supere la crisis actual causada por la influencia excesiva del racionalismo de los últimos siglos.

Segunda parte

ESBOZO DE UNA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL

Capítulo VIII

ESBOZO DE UNA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MORAL: EL PERÍODO PATRÍSTICO

Introducción: utilidad de una historia de la teología moral y su dificultad

Conocemos mal la historia de la teología moral. Los historiadores del cristianismo, en el curso de los últimos siglos, han llevado a cabo investigaciones sobre las Escrituras y sobre el desarrollo de los dogmas cristianos. No han estado muy interesados en la moral y sólo la han tocado incidentalmente. Separada de la dogmática en la época moderna, la moral se ha convertido en el pariente pobre de la investigación teológica e histórica. En esta hora, en la que los problemas éticos se imponen de nuevo con fuerza a la atención del mundo en desarrollo, en la que la misma existencia de una moral cristiana se pone en discusión, ha llegado el momento de llenar esta laguna y dar a la teología moral los beneficios del método histórico, tan empleado útilmente en los otros dominios de la teología.

Indudablemente, los mismos moralistas tienen una parte de responsabilidad en esta desatención. Este retraso se explica, entre otras causas, por una determinada concepción que se tiene de la moral. No se ve a primera vista lo que el estudio histórico podría aportar de substancial en la elaboración de la moral cristiana. ¿No se yergue acaso la moral como un bloque firme y sólido, como una roca en medio de las olas de la historia, a través del transcurso de los siglos? ¿Para qué hacer la historia de lo que se resiste a la historia? ¿No se originaría con un estudio así el peligro del relativismo que ataca la firmeza de la moral y de sus reglas? Es preciso decir también que el método escolástico, tal como se ha practicado en el curso de los úl-

timos siglos, no favorecía la apertura de una perspectiva histórica a causa de su carácter racional, lógico y abstracto.

Sin embargo, creemos que un estudio histórico es indispensable para una renovación de la teología moral; pero debe estar íntimamente asociado a una reflexión teológica profunda, de acuerdo con las exigencias de esta materia[1]. Cuando se examinan las obras del pasado, pronto se aprecia, si se tiene la mirada un poco ejercitada, que la teología moral ha sufrido cambios más importantes de lo que se pudiera creer desde la sistematización que se ha hecho de ella en el curso de las épocas. Los principales preceptos de la doctrina moral, la disciplina de la Iglesia, ciertamente permanece muy firme a lo largo de los siglos, pero la organización que los teólogos han dado a esta moral —que ha influido en las ideas de los cristianos por medio de la catequesis y de la predicación— ha variado mucho.

Al igual que no se puede apenas comprender a un hombre si se ignora su pasado, del mismo modo el conocimiento histórico de la moral puede ser muy esclarecedor para nosotros. La génesis de las concepciones y de los sistemas que el estudio de la historia nos muestra, confiere una nueva dimensión a las ideas de las que se componen; les otorga un relieve inadvertido y permite llevar a cabo ciertas verificaciones y rectificaciones que renuevan los temas y benefician a la misma investigación especulativa. La historia nos ayuda también a discernir las fuentes más fecundas de la teología, capaces de alimentar una auténtica renovación, y asimismo a desprendernos de ciertos aditamentos útiles en otro tiempo pero que ya no convienen en el nuestro. Gracias a la historia, podemos recobrar mejor la gran herencia de la teología moral, verificar sus fundamentos mediante un retorno a sus orígenes, controlar su evolución de etapa en etapa hasta nuestros días, recoger, de este modo, todas las riquezas acumuladas para hacerlas fructificar en nuestra época y a nuestra manera, tanto como podamos.

En estas reflexiones no pretendemos contar la historia de la teología moral en su totalidad, con los autores, las obras y los debates que la han ilustrado. Por encima de los acontecimientos exteriores, queremos más bien poner de manifiesto las líneas de fondo que dirigen esta historia, concentrando nuestra atención, sobre todo, en los elementos que han formado la estructura y determinado la organización de la teología moral en las diferentes épocas. Lo que nos proponemos es un esbozo a grandes rasgos de la historia de la moral fundamental.

1. Cfr. nuestro libro *La renovación de la moral,* Ed. Verbo Divino, Estella 1971, cap. III: Utilidad del método histórico para el estudio de la moral tomista, pp. 69-94.

Nuestro recorrido abarca cinco etapas, cuya división nos parece que viene exigida por el propio desarrollo histórico.

1. La época de los Padres, que se prolonga hasta el siglo XII.
2. La gran escolástica, cuyo centro se sitúa en el siglo XIII.
3. El advenimiento del nominalismo de Ockham, a partir del siglo XIV.
4. El período postridentino, con la composición de los manuales modernos de teología moral, la casuística y la crisis protestante.
5. El período contemporáneo hasta el Concilio Vaticano II.

Escribir una historia de la teología moral, como tratar problemas de moral fundamental, es una empresa difícil a causa de la profundidad en que arraigan las ideas y las convicciones morales en nuestro espíritu y en nuestro corazón. Como decía Schopenhauer, predicar la moral es fácil; fundamentarla, difícil. Antes de iniciar nuestra exposición, nos parece necesaria una puntualización. La principal dificultad del estudio histórico en moral proviene menos de la materia misma que de la mirada con que la examinemos. En efecto, todos tenemos en nuestro espíritu ciertas ideas y categorías morales que hemos aprendido en las escuelas —se las podría comparar a las gafas para leer—, que nos parecen evidentes y que aplicamos sin reflexionar a textos, como los documentos antiguos, que, sin embargo, no las contienen y que ordenan la moral de modo diferente a como pensamos.

Hemos mencionado ya este escollo a propósito de la lectura de santo Tomás, pero conviene recordarlo antes de abordar el período de los Padres y de la Edad Media. Por consiguiente, señalaremos cuatro categorías modernas que nos hacen correr el peligro de falsear profundamente nuestra mirada sobre los períodos más productivos de la teología. Es la misma investigación histórica la que mejor podrá manifestar este peligro y sus inconvenientes.

El punto crucial se encuentra en el hecho de que la moral moderna se haya centrado sobre la cuestión del sentimiento de la obligación, que origina una organización de la teología moral que gira alrededor de las leyes, de los mandamientos y de las normas. De este modo, el universo moral se convierte en el dominio de las obligaciones y de los deberes, de los preceptos y de las prohibiciones. Se sigue de esto una separación entre la moral propiamente dicha, que estudia las obligaciones que se imponen a todos, y lo que se ha llamado la ascética y la mística, y posteriormente se denominó espiritualidad, que forman un dominio especial que se refiere a una perfección complementaria y libremente buscada.

Se ha abierto también una separación más grande entre la dogmática, que se ha hecho más especulativa en su estudio de los documentos de la fe, y la moral, que se hace totalmente práctica en el examen de las leyes y su aplicación a los casos de conciencia.

Mencionemos, por último, la tajante diferencia, establecida por los modernos, entre la filosofía y la teología. Es tan clara para nosotros que lo que pertenece a la filosofía, como la doctrina de un autor pagano, nos parece, por ese mismo hecho, quitada a la teología, incluso si un teólogo la toma en su sistema. De esta forma, la filosofía y la teología se combaten continuamente en nuestra mente, arrancándose las ideas una a otra, lo que termina inevitablemente en una pérdida para la teología.

Ahora bien, los Padres de la Iglesia y los grandes escolásticos ignoraban estas divisiones, estas separaciones, estas oposiciones. Para ellos, como para los filósofos griegos, la moral era una respuesta a la cuestión de la felicidad y se ordenaba alrededor de las principales virtudes, comenzando por las teologales; los preceptos y las obligaciones eran, a sus ojos, como pedagogos que nos conducen a la vida según el Espíritu Santo. Aun conociendo los peligros de la filosofía, se esforzaban lealmente en asumir sus saberes e integrarlos armoniosamente en su teología. Su universo moral y teológico era, pues, bastante diferente del nuestro. Es indispensable tenerlo en cuenta si queremos comprenderlos y sacar provecho de sus obras.

1. El período patrístico

Podemos alargar el período patrístico en Occidente hasta mediados del siglo XII, esto es, hasta el nacimiento de la escolástica, que introduce un método nuevo en el trabajo teológico.

Los autores tienen tendencia a considerar este período como la infancia de la teología moral, pues todavía no está constituida como una ciencia distinta, en el seno de la teología, y no ha recibido aún una forma y una organización sistemática, tal y como ocurrirá a partir del siglo XIII. Sin embargo, nos podemos preguntar si este modo de ver hace suficiente justicia a la enseñanza moral de los Padres, si no está demasiado orientada por una concepción moderna de la moral. ¿No es asombroso que el período de los Padres, que fue tan fecundo, sobre todo durante los seis primeros siglos, y que ha merecido ser llamado la edad de oro de la Iglesia en lo que respecta a la teología dogmática y a la liturgia, no haya producido más que balbuceos o esbozos en el dominio moral? Quizás miramos a los Padres

desde demasiada distancia, desde un ángulo demasiado reducido. Acerquémonos a ellos para apreciar cuáles eran sus puntos de vista morales. Podrían contener más riqueza de la que pensamos.

A. *¿Dónde encontrar la materia moral en los padres?*

Podemos situar en tres grandes géneros las obras de los Padres que contienen una enseñanza sobre la moral cristiana: los comentarios de la Escritura y las homilías, las obras de conjunto de composición personal y, por último, las obras consagradas a los problemas morales particulares.

1. *Los comentarios de la Escritura*

A los ojos de los Padres, la proclamación y la explicación de la Escritura eran la primera tarea del obispo. Se llevaba a cabo mediante la predicación y la catequesis, especialmente en el marco de la liturgia. Sus comentarios escriturísticos, orales o escritos, constituían, por tanto, la primera fuente de su enseñanza moral. Exponían la doctrina de la Escritura en este dominio, partiendo de sus principales textos, y la aplicaban a la vida de los cristianos que los escuchaban, utilizando una rica experiencia.

Citemos, como ejemplos, las homilías de san Juan Crisóstomo (344-407) sobre san Mateo (90 homilías), sobre san Juan (88 homilías), sobre las epístolas de san Pablo (250 homilías), sobre 60 salmos y sobre otros varios libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por la riqueza de su doctrina y por la orientación pastoral de su genio oratorio, san Juan Crisóstomo ha merecido ser considerado entre los Padres como el moralista por excelencia.

Antes de él, san Basilio (330-379) había compuesto una obra titulada *Las morales,* formada por extractos del Evangelio y, sobre todo, de las Epístolas, agrupados en capítulos y precedidos de una corta introducción.

En Occidente, tenemos el ejemplo de los comentarios de san Agustín: su predicación sobre el Sermón de la Montaña, sus 124 homilías sobre el Evangelio de san Juan, sus 10 tratados sobre la primera Epístola de san Juan, sus famosas *Enarraciones sobre los salmos,* que constituyen un verdadero tesoro espiritual. La explicación del Sermón del Señor es particularmente significativa por su intención, como ya hemos mostrado. Para su primera predicación en Hipona,

como sacerdote, Agustín escogió el Sermón precisamente porque proporciona una exposición completa de la doctrina evangélica sobre las costumbres cristianas.

Los comentarios de la Escritura, en sus diferentes formas: comentarios continuos, homilías, sermones de circunstancias u obras escritas, constituyen, por consiguiente, la primera fuente de la doctrina moral de los Padres, incluso, a sus ojos, la principal por estar más cerca de la fuente inspirada.

2. *Las obras de construcción personal*

Sobre las explicaciones de la Escritura se injertaron pronto obras de composición más personal, en las que el autor se esforzaba en ordenar la materia de la que trataba siguiendo un plan nuevo que le diera una visión de conjunto.

El primer ejemplo será la *Didakhé* (hacia finales del siglo I o principios del siglo II), que se ha podido considerar como el primer manual de moral, de liturgia y de ordenanzas disciplinarias. La enseñanza moral está presente bajo la forma de dos vías, la vía de la vida y la vía de la muerte, que se abren a la elección del cristiano. La vía de la vida está inspirada por la caridad que va hasta el amor a los enemigos; reclama la lucha contra el mal; queda precisada por preceptos y consejos relativos a los representantes de Dios, a los padres, a la educación de los hijos, etc.

Citemos asimismo a Clemente de Alejandría (ca. 150 - ca. 211). En su *Pedagogo,* Clemente levanta, ante la filosofía y la moral paganas, un esbozo sistemático de la moral cristiana centrada en las virtudes que han de ejercitar los fieles que viven en el mundo. Para él, el verdadero pedagogo, el que enseña y hace practicar la verdadera moral, es Cristo, el Verbo hecho hombre.

Evidentemente, no podemos dejar de mencionar a Orígenes (ca. 185-255), que fue el gran iniciador de la exégesis espiritual entre los Padres. Emprendió la composición de una Suma Teológica, *avant la lettre,* en su *Peri Arjón.* El libro III está consagrado a la moral. Orígenes trata en él de la libertad, que fundamenta por la razón y por la Escritura, de la lucha contra el demonio, el mundo y la carne, del triunfo definitivo del bien en el fin de los tiempos.

Del lado latino, san Ambrosio (ca. 333-397) elabora, en su *De officiis,* una notable exposición de las virtudes de los clérigos y de los cristianos inspirándose en la obra de Cicerón del mismo título; pero toma su enseñanza y sus ejemplos de la Escritura y de la experiencia cristiana con preferencia a las fuentes paganas.

No obstante, es con san Agustín con quien la materia teológica comienza a tomar las formas principales, a recibir las categorías y las problemáticas que se transmitirán hasta la escolástica de la Edad Media y a la época moderna. San Agustín consagró varias de sus obras a la exposición de las «costumbres cristianas». Ya el comentario del Sermón de la Montaña contiene las ideas maestras que guiarán más tarde al propio santo Tomás.

Apenas convertido, san Agustín escribe un opúsculo sobre las *Costumbres de la Iglesia cristiana* en el que se ataca a los maniqueos. El Evangelio aporta la única respuesta adecuada a la cuestión de la felicidad y transforma las virtudes clásicas de prudencia, justicia, fortaleza y templanza para hacer de ellas formas de la principal virtud cristiana, la caridad.

En el *De doctrina christiana* expone la distinción entre los bienes que conviene usar («quibus utendum»), los bienes de los que conviene gozar («quibus fruendum») —solamente Dios—, y, por último, los que usan y gozan, esto es, los hombres. Esta distinción entre los bienes que determinan la calidad del obrar y del corazón del hombre, domina la concepción agustiniana de la moral, y más particularmente la de la caridad, que es un apego al bien.

El *Enchiridion ad Laurentium* ha sido considerado como el manual del verdadero agustinismo. Sigue el orden de las virtudes teologales y culmina en una exposición de la esperanza y de la caridad, fin de todos los preceptos. Es en la oración dominical donde encontramos lo que conviene esperar y amar. Mediante la oración del Señor, la fe, la esperanza y la caridad se convierten en virtudes orantes, arrastrando con ellas a las otras virtudes y a toda la vida que inspiran.

3. *Las obras que tratan problemas morales particulares*

Muy pronto, en la línea de la primera Epístola a los Corintios, los Padres tuvieron que predicar y escribir sobre problemas morales particulares que se planteaban a los cristianos que vivían en un mundo pagano, o sobre puntos principales del ideal de vida propuesto por el cristianismo. Tertuliano (ca. 150 - ca. 240) se interesó particularmente por estos problemas concretos. Escribió tratados sobre los espectáculos, sobre la idolatría, sobre el arreglo de las mujeres y el velo de las vírgenes, sobre la oración, la paciencia, el ayuno, sobre la castidad y la monogamia, etc.

La misma vena de inspiración se encuentra en san Agustín, al que su solicitud pastoral le hace atento a los problemas de los fieles.

Escribirá en dos ocasiones sobre la mentira (en 395 y en 419), después sobre la continencia y sobre los deberes de los esposos, sobre la virginidad, la viudez; igualmente sobre la paciencia, sobre la utilidad del ayuno, etc. No hay que olvidar tampoco sus cartas en las que responde, a veces muy extensamente, a las cuestiones de sus corresponsales, como la *Carta a Proba,* que constituye un pequeño tratado sobre la oración, ampliamente explotado por la teología de la Edad Media.

En la misma línea, pero menos abundantemente, san Juan Crisóstomo escribió sobre la educación de los niños, sobre la virginidad y sobre la viudez. Aparentemente, el interés y el sesgo espiritual de los Padres griegos eran más especulativos que los latinos. No obstante, la orientación pastoral y práctica de la doctrina de san Juan Crisóstomo se expresará, sobre todo, en los Sermones.

Este simple vistazo de las obras de los Padres más conocidos nos muestra que la materia moral fue abundantemente expuesta y tratada por ellos, aunque, a menudo, se la encuentre esparcida en sus comentarios de la Escritura y en sus predicaciones. Tenemos motivos para creer que, alimentada por las mejores fuentes de la Revelación y de la cultura, su doctrina moral es rica en substancia espiritual, como lo fue su enseñanza dogmática. Para verlo mejor y sacar de ello lecciones, conviene que ahora investiguemos cuáles fueron los rasgos característicos de la enseñanza moral de los Padres.

B. *Los rasgos característicos de la doctrina moral en los padres*

1. *La primacía de la Sagrada Escritura*

Una característica dominante del pensamiento cristiano en la época de los Padres, algo así como un primer principio, es la aceptación de la Escritura como la fuente principal y directa de la ciencia sagrada, en todas sus formas, de la que se alimenta continuamente. Por consiguiente, las primeras obras de los Padres serán comentarios de la Escritura, del Antiguo y del Nuevo Testamento. Hasta las obras que utilizan la filosofía griega mantendrán rigurosamente esta primacía de la Escritura. Las obras más personales, por ejemplo, en san Agustín, estarán como regadas hasta la impregnación por la lluvia vivificante de la Escritura, como testimonia el número de citas hechas, con frecuencia, de memoria y perfectamente encajadas en el texto. Toda la enseñanza moral de los Padres procede de esta primacía reconocida a la Escritura. No se trata única-

mente de una afirmación doctrinal, sino de un verdadero principio metodológico continuamente aplicado.

Observemos, además, que los Padres leían la Escritura de otro modo a como lo hacemos nosotros en lo relativo a la moral. Cuando un moralista moderno consulta la Escritura, busca textos normativos, enunciados de leyes, de imperativos y de prohibiciones en los que la voluntad de Dios se expresa con autoridad. Pero, al término de la cosecha, hay que reconocer que la mies no es muy abundante y termina siempre por centrarse en torno al Decálogo.

La mirada de los Padres era mucho más amplia. Para ellos toda la Escritura poseía una dimensión y una significación morales. Esto es lo que expresará la teoría de los cuatro sentidos de la Escritura, de los que uno de los principales es el sentido moral, que realiza la actualización de la Escritura en la vida y la acción presente del cristiano. De esta forma lo explicará santo Tomás al plantear el fundamento de la ciencia sagrada (I, q. 1, a. 10). Por consiguiente, en la idea de los Padres, toda la Escritura es de interés para el moralista. Por ejemplo, san Ambrosio tomará de los libros históricos del Antiguo Testamento la mayor parte de los ejemplos de virtud que necesita para cristianizar el de *De officiis* de Cicerón. El comentario del libro de Job por san Gregorio será llamado los *Moralia in Job* y se convertirá en una mina donde ahondarán los moralistas y los espirituales de la Edad Media. En él se ven descritos todos los movimientos del corazón humano, dirá santo Tomás[2].

La razón de esta amplitud de mirada sobre la Escritura es simple. La visión de los Padres podía abarcar la Escritura de un extremo al otro porque la cuestión principal en moral era para ellos la felicidad o la salvación, así como los caminos que conducen a ella. Consideraban la Escritura como la respuesta de Dios a esta gran cuestión, cada libro les proporcionaba un saber, una enseñanza útil para dirigir la vida del hombre en la línea de las principales virtudes. Asimismo, encontraban en su fe y en su meditación de la Palabra, que se había hecho viva en ellos, una fuerza que ninguna doctrina humana podría haberles procurado.

Los Padres distinguían, sin embargo, en la Escritura los libros o las partes que tenían una intención de orden más directamente moral. Éste es el caso de los libros sapienciales en el Antiguo Testamento, del Sermón de la Montaña en los Evangelios y de las partes de las epístolas de san Pablo que se llaman hoy parenéticas y que formaban, no obstante, sin lugar a dudas, a los ojos del Apóstol, exposiciones de la moral evangélica ya cuidadosamente elaboradas.

2. *In I Cor.,* cap. 14, lectio V.

Las propiedades de la exégesis de los Padres

Igualmente conviene decir una palabra sobre las propiedades de la lectura que los Padres hacían de la Biblia y que alimentaba su doctrina moral. Los Padres no disponían de los recursos de la exégesis histórica moderna; pero poseían un método de interpretación que les permitía, sin embargo, extraer de la Escritura esa rica substancia espiritual que contienen sus obras y que nos nutre todavía hoy.

Calificaremos la exégesis de los Padres como una lectura «real» de la Escritura a diferencia de una lectura literaria o positiva[3]. La intención principal de los Padres en su lectura era acceder, a través de los signos que nos presentan las palabras, hasta la realidad que designan, hasta el misterio de Cristo y de Dios. Ahora bien, sabían que esta realidad no es accesible más que por el compromiso en la fe en Cristo y por la puesta en práctica de su Palabra. Por tanto, su lectura estaba en relación directa con su vida y quedaba iluminada por la experiencia, lentamente formada en ellos, de la realidad y de la verdad de lo que creían. En consecuencia, sus obras evangélicas son la expresión de una inteligencia que penetra hasta los misterios de los que habla la Escritura, gracias a la experiencia activa que de ellos han hecho. Son propiamente obras de sabiduría. La exégesis de los Padres está, pues, esencialmente unida a la fe y a la práctica. Esto no quita que en ellos se encuentren también análisis literarios muy finos y reflexiones intelectuales muy elaboradas, como, por ejemplo, en san Agustín en *De doctrina christiana;* pero lo principal reside, para ellos, en la sabrosa inteligencia de las realidades divinas que comunica el Espíritu Santo, principal autor de la Escritura. En la obra

3. Cf. nuestro artículo: *Lecture positive et Lecture «réelle» de la Bible,* en la revista «Source» 3 (1977) 108-118. Nuestra expresión «lectura real» recoge bastante bien lo que Newman entendía por asentimiento «real» a diferencia del asentimiento nocional. Citemos un pasaje de la *Gramática del asentimiento* que puede aplicarse muy bien en este punto:

«Lo que hace la experiencia con relación a los autores clásicos, lo hace el sentido religioso esmeradamente cultivado con relación a la sagrada Escritura. Para los hombres espirituales y devotos la sagrada Escritura habla de cosas, no de simples nociones. Los desconsolados, los tentados, los desorientados, los que sufren, adquieren por medio de sus mismos sufrimientos una amplitud de pensamiento que les permite ver en la Escritura lo que nunca antes habían visto. La Escritura tiene para ellos un carácter real en sus enseñanzas, hasta el punto que reconocen en ello un argumento y el mejor de los argumentos en favor de su origen divino. De ahí procede la práctica de la meditación del sagrado Texto, tan estimada por los católicos. Leyendo, como leemos, los Evangelios desde nuestra juventud, tenemos el peligro de hacérnoslos tan familiares que pierdan todo su vigor y los consideremos como mera historia. El fin de la meditación es convertirlos en algo real, hacer que los hechos que refieren resalten ante nuestra mente como objetos reales, que una fe tan viva como la imaginación que los aprehende puede hacerlos cosa propia» *(Gramática del asentimiento,* Barcelona 1960, p. 97).

que acabamos de citar, san Agustín asociará el progreso en la ciencia de las Escrituras al progreso moral bajo la acción de los dones del Espíritu Santo (1. II, c. VII, 9-11). Estamos, por consiguiente, ante un tipo especial de exégesis que posee un método propio. Denominamos a esta lectura «real» por dos razones: quiere llegar hasta las realidades de las que la Escritura nos da los signos (de los signos y de las palabras va a las «res», como diría san Agustín); pero también las hace penetrar en la realidad de nuestra vida y de nuestro ser por la práctica. Se podría también llamar a esta lectura «interior» porque nos hace acceder hasta la interioridad de la Escritura[4] más allá de las palabras que nos propone y de las ideas que evocan: y, al mismo tiempo, introduce la Palabra en nuestra interioridad, para llevarla a cabo por la conversión del corazón y por las obras de caridad.

La explicación de las bienaventuranzas por san Agustín ilustra bien este tipo de exégesis. En su comentario del Sermón y en varias obras posteriores, san Agustín ve en las bienaventuranzas el itinerario del cristiano descrito en siete etapas, que van desde la humildad hasta la sabiduría. Nos propone así un modelo para el camino moral del cristiano a la luz del Evangelio. Entre otros modos, interpreta la segunda bienaventuranza mediante la mansedumbre ante la Escritura, es decir, la docilidad que se somete a ella y le obedece, que no se permite juzgarla orgullosamente cuando nos acusa o es oscura. Aquí expresa su experiencia. Como ya hemos mostrado en el capítulo VI, su explicación de las bienaventuranzas está estrechamente unida al relato de las *Confesiones.* Por tanto, estamos en presencia de lo que se podría llamar una exégesis de experiencia, precisando, sin embargo, que no se trata de cualquier experiencia: ésta procede de la obediencia a la Palabra evangélica, que proporciona después una comprensión renovada de esta Palabra. Existe, pues, algo así como un circuito entre la Palabra, que es primera, y la vida que se conforma a ella en la fe.

El pan alimenticio de la Escritura

No será, sin duda, inútil precisar un poco, de forma imaginativa, cuál sería el método de los Padres. Con gusto diríamos que poseen el arte de hacer pan nutricio con el grano de la Escritura. Efectivamente,

4. Tal será, según santo Tomás, la obra del don de inteligencia: penetrar en la interioridad de las verdades propuestas, «penetratio ad intima eorum (quae proponuntur)» (II-II, q. 8, a. 6).

muy bien se pueden comparar los textos de la Escritura al grano, pues con frecuencia están compuestos de cortas sentencias que contienen en algunas palabras un tema, una rica doctrina, como un germen de vida. Veamos, pues, cuáles son las etapas de este trabajo espiritual.

La primera operación consiste en eliminar el cascabillo que recubre el grano, en despojar a la Palabra de sus envolturas humanas: la lengua, los géneros literarios, las particularidades del autor, del medio, de la época, etc. Para llegar a captar el grano vivo, la fe es tan necesaria como la mano, pues sólo ella abre nuestra inteligencia a la Palabra, la deja penetrar en nosotros para que toque nuestro corazón, y, por lo mismo, la fe nos hace penetrar en la Palabra para captarla y comprenderla.

Pero después, como se muele el grano para hacer la harina, hay que meditar la Palabra y triturarla mediante la reflexión, en unión con la vida, sirviéndose de la memoria y de la experiencia.

La meditación lleva a la práctica, que es comparable al acto de amasar, pues las exigencias de la acción, con sus dificultades, sus resistencias y sus lentitudes, nos amasan verdaderamente. Este trabajo no puede tener éxito sin el agua de una oración regular.

Por último, el pan que ha tomado forma debe ser puesto al horno, es decir, debemos necesariamente pasar por el fuego de la prueba significada por el oro de la Palabra siete veces refinado, lentamente purificado.

Solamente entonces el pan puede ser ofrecido como alimento, sólo entonces el lector de la Escritura llega a ser capaz de presentar a los otros una explicación substancial de la Palabra de Dios, como hacían los Padres en sus comentarios.

La lectura de la Escritura que acabamos de describir no es en absoluto artificial. Corresponde con bastante exactitud a la intención de los autores sagrados, que escribían «desde la fe a la fe», para suscitar la fe, para proporcionar la inteligencia de las realidades divinas y transformar la vida de aquellos que creen. Por ello, semejante lectura conviene especialmente al moralista: como la moral, se dirige a la práctica y pone en obra la experiencia; tiende a una sabiduría activa, a la vez vasta, profunda y concreta, que es la perfección del saber moral. Por esta razón, creemos que es indispensable volver a aprender, en la escuela de los Padres, este arte de «cocer el pan de la Palabra» que en tan alto grado poseían. Eso no nos impide en absoluto sacar provecho de los métodos y de los descubrimientos exegéticos modernos. En nuestra opinión, ahí se da una condición necesaria para restablecer lazos estrechos y vivos entre la teología moral actual y la Escritura.

2. *La integración de la cultura greco-romana*

Si la Escritura es innegablemente la fuente primera y principal del pensamiento de los Padres, la sabiduría griega no es un componente menos importante de su teología. En cuanto a la moral, esta filosofía está basada en la enseñanza de las virtudes, ordenadas en torno a las cuatro virtudes cardinales: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, ya introducidas, por otra parte, en el libro de la Sabiduría. Por tanto, proporciona una respuesta clásica, llena de experiencia humana, pero muy variada según las escuelas, a la gran cuestión de la felicidad.

La utilización de la filosofía por los Padres es múltiple. El pensamiento platónico, en particular, les pareció a muchos Padres griegos que era el más próximo al cristianismo, el más apto para expresar las verdades reveladas, a causa de su orientación espiritualista y de la superación del mundo sensible hacia el mundo de las Ideas que lleva a cabo. Conviene mencionar aquí al Pseudo-Dionisio Areopagita (siglo V), cuya doctrina mística de inspiración neoplatónica, desempeñará un papel a menudo preponderante en la teología occidental. Por su parte, san Agustín contó en las *Confesiones* cómo la lectura de los libros neoplatónicos había inclinado su espíritu hacia el verdadero Dios e incluso le habla llevado a conocer el Verbo de Dios.

Será asimismo muy notable la influencia estoica, sobre todo en lo relativo a la enseñanza de las virtudes de la vida cotidiana. Las obras de Séneca, del que a veces se hará un corresponsal de san Pablo, ejercieron su acción hasta la Edad Media. Ya hemos visto que san Ambrosio no dudó en tomar como base de su exposición de la doctrina moral cristiana el *De officiis* de Cicerón. Hasta se puede sostener que las obras filosóficas de Cicerón nos describen el horizonte o el fondo de pensamiento sobre el que se inscribe la tradición de los Padres latinos. Las posiciones de Cicerón son, en ocasiones, tan favorables a los cristianos, que fueron rechazadas en los ambientes paganos del siglo IV. Conviene también mencionar la influencia del derecho romano y de su concepción de la justicia, que pasará a la enseñanza cristiana por medio del abogado Tertuliano y del gran administrador que fue san Ambrosio.

Este rápido repaso pone de relieve la importancia de la influencia del pensamiento greco-romano en la formación de la teología de los Padres, especialmente en moral. Francamente se puede decir que no hubiera habido teología o «filosofía» cristiana, como decían los Padres, sin el aporte de la sabiduría griega.

Una unión tan amplia y tan franca entre la doctrina evangélica y las filosofías de origen no cristiano puede asombrarnos a primera vista a nosotros, hombres modernos. Nos cuesta algún trabajo comprenderlo e interpretarlo correctamente, sobre todo a causa de las divisiones que llevamos en nuestro espíritu y que los Padres ignoraban. El pensamiento protestante, dominado por la preocupación crítica de la pureza del Evangelio y por la oposición entre la fe y las obras humanas, mantendrá siempre una oposición de fondo entre el Evangelio y la filosofía, que le impedirá admitir la estrecha asociación que los Padres habían realizado entre ellos. En cuanto a nosotros, los católicos, hemos aprendido tan bien a separar la filosofía de la teología que no nos imaginamos que puedan unirse sin pérdida. Los historiadores, por su parte, otorgan casi siempre la prioridad al pensamiento de los filósofos en el juego de las influencias, como si el pensamiento cristiano no pudiera poseer ningún poder de innovación respecto de la razón humana.

Sin embargo, la teología de los Padres nos pone ante los ojos la demostración histórica de la posibilidad de una asociación estrecha y viva entre la fe cristiana y el pensamiento humano para formar lo que se llamará más tarde una teología, esto es, una sabiduría nueva, «sui generis», que posee sus leyes y sus criterios propios; además nos ofrece la prueba, por las obras realizadas, del poder que posee la inteligencia creyente de asumir libremente una filosofía para integrarla en un organismo intelectual nuevo, a la vez específicamente cristiano y profundamente humano. Para apreciarlo basta con dejarse conducir por los Padres y, con un poco de docilidad, aceptar la revisión de algunas de nuestras categorías mentales. En nuestra época, tan enamorada de la crítica, he aquí una crítica de nuestras ideas que merece que se la emprenda, pues puede abrirnos verdaderamente, de nuevo, horizontes que parecían cerrados para nosotros.

Las etapas de la asimilación de la filosofía griega

En esta labor teológica, san Pablo había ya abierto el camino y plantado los primeros límites. Los Padres no han hecho más que continuar la empresa comenzada, observando a su mejor «modelo» y las leyes que el Apóstol había mostrado. Como hemos visto en un capítulo precedente, san Pablo utilizó bastante ampliamente las doctrinas contemporáneas sobre las virtudes. En sus últimas epístolas, llega a presentar el misterio de Cristo como un conocimiento, como la verdadera sabiduría e inteligencia que conduce a la fe. No obstante, el en-

cuentro entre la predicación apostólica y la sabiduría griega fue complejo y dramático. No puede resumirse en una elección entre el sí y el no. Después de una primera apertura que era una llamada, pronto se expresa por un no vigoroso que se transforma, más tarde, en un sí acogedor. Ésta es la respuesta dialéctica que vamos a encontrar en los Padres; ella nos proporciona la clave necesaria para la comprensión de sus relaciones con la filosofía griega y de su empresa teológica.

Al helenismo y a la tentación gnóstica, que después suscitó la arriana, al esfuerzo de poderosos espíritus para interpretar el cristianismo a partir de la filosofía y dentro de su marco, los Padres opusieron un no categórico que era la condición de un sí radical a la sabiduría de Dios revelada en Jesucristo. Rechazaron la reducción del Evangelio a las ideas humanas, por elevadas y bien intencionadas que fuesen, sin duda, por su afán de adaptación a una cultura, y proclamaron bien alto, a veces duramente, la trascendencia del misterio divino sobre toda razón en este mundo. Se puede decir que las afirmaciones dogmáticas de los grandes concilios rompen y trastocan, cada una a su manera, las principales categorías de las que se quería valer la cultura griega para comprender el cristianismo y explicarlo. Levantan por encima de todo pensamiento humano las diferentes facetas del misterio de Cristo hacia donde la fe dirige la inteligencia del hombre.

El mismo trabajo se llevará a cabo, más discretamente, en moral. Consistirá en colocar por encima de las virtudes humanas, incluida la sabiduría y la inteligencia, la fe en Cristo, que parecía una debilidad e incluso una locura para los griegos, la esperanza en las promesas de Dios y no ya en las fuerzas humanas, y, por último, la caridad que viene de Cristo y que supera todos los sentimientos. Estas virtudes realizan, en el alma y en la vida, la apertura al misterio trasmitido por la Palabra del Evangelio. El cambio se nos muestra también en el primer puesto otorgado, en la tradición de los Padres, a la humildad, en oposición al orgullo filosófico, como bien vio san Agustín en su crítica de los neoplatónicos, la humildad en el seguimiento de Cristo humilde.

Después, cuando los fundamentos de la fe y del misterio, de la caridad y de la gracia, estén firmemente asentados, asegurados, se diría que el pensamiento de los Padres se transforma y, de repente, se vuelve extremadamente acogedor respecto de las filosofías y de las virtudes humanas. Entonces comienza un largo camino de discernimiento, de asimilación y de construcción que hace nacer un organismo nuevo: la teología cristiana, en la que se encuentra sumida e integrada «todo lo que hay de verdadero... todo lo que puede haber de bueno en la virtud y en la alabanza humana». En esta obra delicada y exi-

gente, los Padres estaban animados por el sentimiento de la correspondencia entre la obra creadora de Dios, la imagen divina inscrita en el hombre, y la obra redentora llevada a cabo por el Hijo, imagen del Padre, que ha venido a restaurar al hombre tanto en su inteligencia como en su corazón. Por consiguiente, no dudan en servirse con gran libertad de los materiales que estimaban buenos en las obras de los filósofos, aunque fuesen paganos, pues veían en ellos, ante todo, a hombres que conservaban, hasta en el pecado, el sentido de la verdad cuya fuente está en Dios. Tenían tal conciencia de sus derechos respecto de los filósofos, que, con frecuencia, veían en las copias que de ellos hacían, no un hurto, sino una legítima obra de recuperación de las verdades y de los bienes arrebatados antaño a una revelación primitiva.

3. *La «espiritualidad» como línea de fuerza de la moral de los Padres*

Otra observación debe completar nuestra visión sobre la moral cristiana de los primeros siglos. Los Padres ignoraban completamente la distinción entre la moral y la espiritualidad, que, posteriormente, ha llegado a ser usual. Incluso creemos que la habrían rechazado. Para ellos, lo que llamamos la espiritualidad constituía el punto avanzado de la moral cristiana, expresando la llamada evangélica a una perfección, a «una justicia superior a la de los escribas y fariseos» a la que debería tender el deseo y el esfuerzo moral de todo cristiano, cualquiera que sean sus imperfecciones.

Por consiguiente, si queremos conocer la moral del período patrístico, debemos tener en cuenta las principales corrientes espirituales que han inspirado la moral cristiana. Constituyen su mejor parte. Sería hacer violencia a la realidad y a la historia separarlas de ella.

Las epístolas de san Pablo y los Evangelios proporcionaban ya los principales textos que inspirarán y nutrirán el ideal de la virginidad, un ideal tan característico de la acción del Espíritu Santo en un mundo muy carnal, que puede ser considerado como específicamente cristiano. La espiritualidad de la virginidad o de la castidad consagrada tomará cuerpo y será reconocida en la Iglesia desde los primeros tiempos, y terminará por desarrollarse en la vida religiosa. Constituirá uno de los fermentos más activos de la vida cristiana y se expresará con un vigor particular en la predicación de los padres del siglo IV, que lo tendrán como uno de sus temas favoritos. Citemos los tratados de la virginidad de san Gregorio Niceno y de san Juan Crisóstomo, varios escritos de san Ambrosio y el *Liber de sancta virginatate* de san Agustín.

Teniendo igualmente su fuente en los escritos del Nuevo Testamento, la espiritualidad se desarrollará al mismo tiempo, proponiéndose a todos indistintamente, cualquiera que sea su edad, sexo, condición social o función en la Iglesia, el ideal de la imitación de Cristo hasta el testimonio supremo en la pasión y muerte por Él. Se encuentra expresado en las cartas de san Ignacio de Antioquía y en las relaciones auténticas de los mártires, san Policarpo, los mártires de Lyon, san Cipriano, etc. Estas obras obtuvieron una resonancia tal que suscitaron un género literario especial en el que la imaginación tenía su parte, como en nuestras novelas.

A partir del siglo IV, con el fin de las persecuciones, el relevo va a estar asegurado por la espiritualidad de los Padres del desierto y de los monjes, que engendrará en la Iglesia la vida religiosa en sus múltiples formas; de este árbol, de un vigor inagotable, brotan, siglo tras siglo, nuevas ramas. Refiriéndose a Antonio, el padre de los monjes, y a sus discípulos, el retórico Agustín escribe: «¿Qué es lo que nos pasa?... ¡Levántanse los indoctos y arrebatan el cielo y nosotros con todo nuestro saber, faltos de corazón, ved que nos revolcamos en la carne y en la sangre!» *(Conf.* 1. VIII, VIII, 19).

Sin duda, no todos los cristianos estaban destinados al martirio, ni llamados a permanecer vírgenes o a convertirse en monjes. El mismo san Pablo, cuando habla de la virginidad, la presenta como un consejo dado por iniciativa personal. No obstante, el ideal evangélico presentado bajo estas tres formas afectaba a todos los cristianos, como líneas de fuerza de la enseñanza moral cristiana, particularmente manifiestas en algunos, pero que debían cumplir su obra en todos, dentro del seno de la Iglesia, según su condición y su misión propias. Todo cristiano era así invitado, no solamente por doctrinas y palabras, sino por hombres y ejemplos, a testimoniar a Cristo en su vida y en su muerte, a vivir casto y a imitar al Señor lo mejor que pudiera. No había, pues, separación real entre los mártires, los célibes, los monjes y el resto de la Iglesia. Su ideal era el de todos, aunque no todos lo realizasen de la misma forma, y formaba parte integrante de la moral evangélica a todos propuesta. No se puede comprender, no se puede incluso apreciar la moral de los Padres si no se tiene en cuenta su dimensión espiritual.

Conclusión: una edad de oro para la teología moral

Si el pensamiento moral de los Padres se alimenta directamente de la Escritura en toda su amplitud, si ha sabido escoger y asumir

juiciosamente las riquezas contenidas en la cultura griega y latina, si nos presenta, en fin, como coronamiento de la moral, espiritualidades tan poderosas y eficaces como el martirio, el monaquismo y la virginidad por Cristo, que han producido frutos hasta nuestros días, ciertamente, no podemos decir que esta época fuese desfavorable para el pensamiento y para la teología moral, ni compararla con la edad de la infancia. Muy al contrario, como para el conjunto de la teología, la época de los Padres es una edad de oro en la que se pusieron y trabajaron cuidadosamente las bases de la doctrina moral y de la vida cristiana, que formarán la gran Tradición y que resistirán al flujo de los siglos por medio de continuas renovaciones.

En consecuencia, tras la Escritura, el pensamiento moral de los Padres es una fuente principal en la que debe beber el moralista cristiano. Ésta era la idea de santo Tomás de Aquino, como lo muestra la vasta cosecha de textos patrísticos que acumuló en la *Catena aurea,* así como las numerosas lecturas personales de las que da testimonio la composición de la *Suma Teológica.*

C. *La teología moral en san Agustín*

Tratando la historia de la teología moral, conviene decir una palabra especial sobre san Agustín. Su obra marca una etapa decisiva en la formación de la teología e incluso del pensamiento occidental. Se le puede considerar como el mayor moralista de la historia de la Iglesia junto con santo Tomás. Siempre ha sido reconocido como una gran autoridad por los moralistas clásicos.

Evidentemente, no se trata de exponer aquí, ni siquiera de modo resumido, la moral de san Agustín. Digamos solamente que el punto de partida de la moral cristiana es para él, como para los filósofos y para todos los Padres, la cuestión de la felicidad. Al encargarse de exponer las costumbres de la Iglesia católica, en su enfrentamiento con los maniqueos, comienza de esta manera: «Busquemos por la razón de qué modo debe vivir el hombre. Sin duda, todos queremos vivir felices y en el género humano no hay nadie que no dé su asentimiento a esta proposición antes de que se haya terminado de enunciar». Después precisa la cuestión: «Nadie es feliz si no goza aquello que es lo mejor para el hombre» (*De moribus Ecclesiae catholicae,* 1. III, 4).

La respuesta la encontrará en la fe cristiana: lo mejor para el hombre reside en gozar del Dios verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo, un sólo Dios. Por consiguiente, la moral se ordenará siguiendo las tres grandes categorías de bienes: según los bienes de los que

conviene «usar»[5], como serán todas las criaturas, y aquellos de los que conviene «gozar», porque responden adecuadamente a nuestro deseo de felicidad y a nuestra inclinación a amar: esto será únicamente la Trinidad. En cuanto al hombre, ocupa un lugar aparte: es el que usa y goza, quien desea y quien ama, y para quien se quiere el bien, la felicidad, Dios.

La moral de san Agustín se caracteriza por su concentración en la caridad; esto lo prueba el hecho de que las virtudes morales, tomadas a la filosofía griega, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, serán transformadas y definidas como formas de la caridad. Al mismo tiempo, san Agustín rehabilitará el término «amor», evitado por los cristianos como demasiado comprometido, para designar la inclinación natural al amor depositada por Dios en el corazón de todo hombre, que se desarrollará en la caridad. Para él, dos amores dominan el universo moral y la historia: el amor a Dios por encima de todo hasta el olvido de uno mismo, y el amor a uno mismo hasta el desprecio de Dios, que forma el orgullo. Esta oposición se volverá a encontrar en las relaciones con el prójimo.

Para san Agustín, el amor no es un puro impulso subjetivo. Contiene una exigencia objetiva. No puede ser verdadero si no está justamente ordenado en su relación a los bienes que busca. El amor reclama el orden y la rectitud que le confieren la belleza y que lo hacen verdadero. Por ello, san Agustín definirá la virtud mediante dos palabras: «Me parece que la definición breve y verdadera de la virtud es: el orden del amor» (*De Civitate Dei,* 1. XV, 22)[6]. Esta definición expresa la esencia misma de la moral agustiniana, en la que, como diría el salmo, el amor y la verdad se abrazan.

Cuando se mira la moral como la respuesta de Cristo a la cuestión de la felicidad, como hacía san Agustín, se aprecia que todas sus

5. La noción agustiniana del «uso» no ha de ser entendida en el sentido utilitarista moderno, en el que se reduce a la relación de medio a fin como en los instrumentos. Debe comprenderse en el seno de la experiencia del amor y de su movimiento. El deseo y el amor, cuando alcanzan el bien, deben conformarse a su naturaleza para ser rectos. Si este bien es creado, no pueden, incluso si le toman afecto, detenerse en él en su búsqueda del Bien pleno. Es como si recibiesen de ese bien limitado el mensaje tan bien expresado en el relato de la contemplación de Ostia: «...puesto que todas estas cosas dicen a quien les presta oído: *no nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente;* si, dicho esto callasen, puesto que nos han dirigido el oído hacia aquel que las ha hecho...» (*Confesiones,* 1. IX, X, 25).

6. «Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris; propter quod in sancto cantico canticorum cantat sponsa Christi, civitas Dei: Ordinate in me caritatem». Cf. la edición de las *Oeuvres* en la biblioteca agustiniana, t. 36, nota 9, por G. Bardy.

obras proporcionaban, cada una a su manera, su aportación a la moral cristiana. Así son los ricos comentarios de la Escritura, a menudo predicados, especialmente de los salmos y de san Juan. Las *Confesiones* nos exponen la experiencia personal de Agustín: su búsqueda apasionada de la verdad y de la felicidad, a través de los errores y del mal, bajo la conducta de una luz y una gracia soberanas. San Agustín nos cuenta también, en *De Trinitate,* su itinerario espiritual y místico como una paciente contemplación de la Trinidad a través de su imagen: el hombre, y sus reflejos en la creación. La visión moral de Agustín es asimismo eclesial y mundial: en su *De Civitate Dei,* describe la historia de la Iglesia en la sociedad de este mundo como un combate entre el amor a Dios y el amor a sí mismo. En su preocupación pastoral, no descuidará los problemas concretos y compondrá numerosos opúsculos sobre el matrimonio y la virginidad, sobre la mentira, la paciencia, el ayuno, etc. No hay que olvidar tampoco su voluminosa correspondencia en la que responde, a veces largamente, a problemas que le son planteados. Por último, con su espíritu penetrante, Agustín se interesa especialmente en los fundamentos de la moral cristiana. Expone sus elementos principales en varios lugares, especialmente en el *De moribus Ecclesiae catholicae* y en el *Enchiridion.* Mas es preciso que digamos aquí algunas palabras sobre uno de los puntos más fundamentales de su concepción de la moral cristiana: la intervención y el papel preponderante de la gracia en la vida y en la acción del cristiano.

Se sabe que, desde hace tres siglos, los moralistas católicos han abandonado, en su mayor parte, el estudio de la gracia a los dogmáticos. Sin duda, fueron empujados a ello por el carácter especulativo muy pronunciado que habían tomado las discusiones sobre la gracia y el libre albedrío en los siglos XVI y XVII, mientras que la moral pretendía ser práctica con vistas al sacramento de la Penitencia. Pero no habrían renunciado a este tratado si hubiesen experimentado un poco mejor su importancia en una moral cristiana, aun a riesgo de hablar de ella de una manera más simple y abordable.

Respecto de san Agustín, cuanto más progresa y madura su pensamiento, más claramente se ve en sus obras que la gracia ocupa el primer lugar y desempeña un papel determinante, decisivo —ninguna palabra es demasiado fuerte— en su concepción del obrar cristiano y de la moral. Para él, según el testimonio de su experiencia y de su reflexión, el corazón de la moral está formado por la asociación de la gracia y de la libertad en el origen de la vida cristiana. Con razón ha merecido el título de doctor de la gracia. Sus obras sobre la gracia, que han jalonado su duro combate contra el pelagianismo,

forman parte, pues, de su doctrina moral. Obtienen su substancia principal de la lectura de san Pablo y de san Juan. Por consiguiente, podemos creer que si san Agustín hubiese conocido que los teólogos elaboraban, incluso en el fondo de los desiertos, una moral fundamental que no otorgase al tratado de la gracia un buen lugar, indudablemente hubiera convocado, lo más pronto posible, un Concilio en su Provincia de África para poner orden con todo el peso de su autoridad. También en esto le será fiel santo Tomás, pues asociará el estudio de la ley moral con el de la gracia y hasta definirá la Ley evangélica por la gracia del Espíritu Santo.

Unidad y ritmo del pensamiento agustiniano

Sería difícil exagerar la importancia de san Agustín para la teología latina. En Occidente, es el primero en haber trabajado a fondo la materia teológica, especialmente en el dominio de la moral: elaboración de un vocabulario cristiano, reflexión de conjunto sobre la moral e integración original de los principios dados por la filosofía antigua, esmerado tratamiento tanto de los problemas de fondo como de las cuestiones prácticas, etc. Pero evidentemente, lo hizo a su manera, siempre personal, y diferente de lo que será la síntesis tomista y la moral casuística del siglo XVII.

El pensamiento de san Agustín se caracteriza particularmente por una tendencia fundamental a la unidad: unidad por su movimiento hacia Dios como el único que lleva a cabo la unidad y la armonía en el hombre y en la creación a través de su diversidad; unidad también por un retorno continuo a la experiencia interior y personal, centrada en la caridad y en el conocimiento de uno mismo. Por ello, el pensamiento agustiniano es rebelde a las divisiones que el lector moderno quiere siempre imponerle entre la filosofía y la teología, entre el dogma, espiritualidad, mística y moral, así como entre metafísica, psicología y moral, etc. Las obras de san Agustín son todo eso a la vez, y su pensamiento pasa de uno de estos registros al otro con la flexibilidad, la desenvoltura y la seguridad de la vida misma cuando edifica su obra en un único impulso. Por tanto, el pensamiento de san Agustín tiene un ritmo propio que ha podido ser expresado por la imagen de una esfera en la que cada uno de los puntos de su superficie está regularmente referido al centro oculto para mostrarlo siempre. Por consiguiente, es casi imposible exponer la teología de san Agustín en una síntesis establecida según una división analítica y un progreso lineal, como estamos habituados

desde santo Tomás, sin imponerle unos marcos forzados que la deforman y empobrecen. Simplemente, san Agustín pertenece a una familia espiritual diferente a la de los grandes autores de síntesis de la Edad Media, un poco como Platón difería de Aristóteles.

San Agustín y santo Tomás

Hay que tener en cuenta estas características si no se quiere ser injusto con san Agustín y caer en malentendidos lamentables. No parece completamente exacto decir que san Agustín fue el primer gran artífice de la teología moral, pero que, como es frecuente en los pioneros, debió dejar la empresa en estado de iniciarse, esperando que la retornase el genio de santo Tomás. La teología de san Agustín fue llevada hasta la culminación que le convenía tanto como es posible para la debilidad humana, o sea hasta el testimonio de que toda teología de este mundo debe quedar inacabada y reconocer que será siempre superada por el misterio de Dios, sobre el que trata de hablar. Es lo que nos muestra explícitamente la principal obra de san Agustín, el *De Trinitate,* que es una obra espiritual y mística, a la vez que especulativa, pues se inscribe en el seno de la experiencia hecha en la caridad, concretamente en el amor al prójimo (l. VIII), y como tal constituye la cima de la moral agustiniana y su respuesta a la cuestión de la felicidad. «He aquí que "Dios es amor" *(dilectio):* ¿Por qué vamos y corremos hasta lo más alto de los cielos, hasta lo más profundo de la tierra, a la búsqueda de Aquel que está cerca de nosotros si queremos estar cerca de Él? Que nadie diga: yo no sé a quién amar. Que ame a su hermano, amará a ese mismo amor *(dilectionem)»* (1. VIII, VII, 11 - VIII, 12). Ahora bien, habiendo alcanzado la imagen más alta y verdadera de la Trinidad en el hombre cuando éste se fija en Dios mediante el recuerdo, el conocimiento y el amor en la sabiduría, Agustín se cuida de añadir, con detalle, cuáles son las imperfecciones que subsisten en semejante representación de la Trinidad divina. Con esta nota humilde y sincera termina esta obra maestra de la teología.

San Agustín nos da aquí una gran lección: la teología debe seguir siendo siempre humilde ante el misterio de Dios presente en el alma del más humilde de los creyentes, y consciente de la imperfección de sus teorías y de todo el sistema en relación a la realidad divina, activa en la caridad. Sin embargo, lejos de desanimarnos, este sentimiento debe incitarnos a la búsqueda, a fin de progresar hacia la luz que nos ilumina y nos atrae en la obscuridad de la fe, como

san Pablo, que olvidaba el pasado y tendía con todo su ser hacia el fin de su carrera (cf. *De Trinitate,* 1. VIII, I, 1).

De aquí resulta que ninguna sistematización de la teología o de la moral debe ser considerada como perfecta o definitiva hasta el punto de suplantar a las otras y hacerlas inútiles, ni siquiera dar un centro de perspectiva y de medida que domine a todas las demás. Cuando se compara la moral de san Agustín con la de santo Tomás, indudablemente se debe admitir que esta última marca un neto progreso en el desarrollo y en la perfección del análisis, y en la perfección estructural del sistema; pero un agustiniano podría replicar, a su vez, que el pensamiento de san Agustín es superior por su carácter sapiencial, por su densidad cristiana y humana, que está mejor conciliada con el movimiento del progreso moral y espiritual[7]. Si se consideran la teología de san Agustín y la de santo Tomás en su conjunto, difícilmente se podrán comparar para conceder la superioridad a una u otra. Más bien, es preciso mirarlas como dos grandes expresiones de la inagotable riqueza del misterio de Cristo, y esforzarse por sacar provecho de cada una de ellas. Aunque pertenezcan a dos familias espirituales distintas, estas dos teorías son complementarias, y es vano intentar interpretarlas una a partir de la otra o querer reducir una a la otra, especialmente intentando hacer entrar a san Agustín en las categorías tomistas, o *a fortiori* en las de los manuales modernos de moral. Es un buen ejercicio para ensanchar y flexibilizar el espíritu admitir esta diversidad en la teología, justamente a causa de las riquezas de su objeto, y resistir a la tentación de reducirlo todo a nuestras concepciones y a nuestras ideas usuales.

San Agustín, ¿fautor de herejías?

¿Debemos mencionar el reproche que se oye formular a veces contra san Agustín de haber engendrado herejías: el protestantismo, el jansenismo, etc.? Al hacerlo, se olvida que ha sido el padre nutricio de la cristiandad occidental en teología, en espiritualidad, en mística desde la Alta Edad Media hasta la época moderna, y se olvida igualmente que se pueden citar entre sus innumerables discípulos a san Bernardo, a san Buenaventura, a santo Tomás, a san Juan de la Cruz, a Bossuet, y a tantos otros hasta nuestros días. Las herejías que se atribuyen a sí mismas la paternidad de Agustín son fenómenos accidentales, como dicen los escolásticos, brotes torcidos y

7. J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir,* cap. VII, De la sabiduría agustiniana. París 1932.

salvajes que no condenan el árbol de donde han brotado sino que manifiestan a su manera la fecundidad de su savia y de su vida. Son los troncos estériles los únicos que no pueden engendrar malos retoños. Observemos, por otra parte, que se podría dirigir el mismo reproche a la Escritura y contando todavía con un mayor número de ejemplos a favor.

Las lecciones de los Padres

Antes de abandonar a los Padres, echemos una ojeada hacia atrás. Ante todo, descartemos un error de óptica bastante contumaz.

Cuando se ha estudiado la teología en los libros modernos, o incluso en la escuela de santo Tomás —que es una gran escuela de la que nos declaramos discípulos—, cuando se ha construido una determinada síntesis en moral, ocurre que uno se pone a pensar: ¿Cómo ha podido vivir la Iglesia durante tantos siglos sin poseer una sistematización racional un poco compleja de la moral? ¿No estaba expuesta peligrosamente a los vaivenes del mundo exterior, como un organismo que no hubiese aún formado su columna vertebral para asegurar la solidez de su ser y de su acción?

La respuesta es simple: la Iglesia de los Padres poseía algo mucho mejor que un sistema racional: tenía la Escritura, el Evangelio meditado y practicado, la Tradición viviente y la asistencia del Espíritu Santo, que son la fuente permanente de la vida de la Iglesia y de sus obras de siglo en siglo, y la causa, entre otras, del surgimiento de la teología y de su sistematización en el curso de las épocas. ¿Quién osaría sostener que la roca de la fe en Cristo y su Palabra no es una base tan sólida para la edificación de la Iglesia como un sistema moral? ¿No deberíamos extraer de aquí una lección? Para trabajar eficazmente en la renovación de la moral, ¿no convendría que moderásemos un poco los instintos especulativos y sistemáticos de nuestra razón para ponernos mejor a la escucha y a la disposición, como nuestros Padres en la fe, del Evangelio, del Espíritu Santo y de la Iglesia viviente? Quizás entonces nos daríamos mejor cuenta de los límites y estrecheces del racionalismo que hemos respirado e ingerido desde hace algunos siglos, ya sea en el plano de la inteligencia, limitada por el razonamiento lógico o crítico y por el primado excesivo de la experiencia sensible, ya sea en el plano de la voluntad, detenida en su impulso por un voluntarismo duro y sospechoso.

Las lecciones que podemos sacar de la época de los Padres, como moralistas, son muchas. Los Padres nos invitan insistentemente a

una lectura y a una meditación de la Escritura constante, amplia y profunda, a fin de restablecer los lazos demasiado relajados entre ella y la moral. Nos enseñan también cómo estudiar la Escritura: en la fe y en la experiencia práctica, sin descuidar los recursos de la ciencia. Asimismo, a leerla en Iglesia, esto es, con otros, usando con frecuencia esas expresiones autorizadas de la Tradición que son sus obras. A todo ello, podemos añadir el marco de la oración cristiana, litúrgica y privada, que era esencial para los Padres y que aquí nos contentaremos con mencionar. Los Padres nos ofrecen también modelos en la tarea de discernir y de asimilar los filósofos y las culturas para edificar una teología y una moral que sean a la vez profundamente evangélicas y ampliamente humanas. Igualmente nos muestran diferentes horizontes y, en fin, más vastos que los nuestros. Gracias a ellos, podemos lograr tener perspectiva para mirar las ideas y categorías que hemos aprendido y percibir mejor sus contornos, sus limites, sus puntos débiles y sus puntos fuertes. De este modo, obtendremos un espacio más amplio en el que nuestro espíritu podrá tomar un impulso nuevo. Con su ayuda llegaremos a restituir a la teología moral las riquezas casi perdidas o inexplotadas desde hace varios siglos de la espiritualidad evangélica y de la gracia.

Aquellos que llamamos «los Padres en la fe» pueden volver a convertirse en padres en la moral cristiana y, al mismo tiempo, en nuestros hermanos y compañeros en la meditación del Evangelio y en la confrontación con los problemas morales de nuestra vida y de nuestro tiempo. Perderemos mucho si los descuidamos.

La Alta Edad Media

Como no escribimos una historia completa de la moral, no nos detendremos en el período que va desde san Gregorio a san Bernardo. Esta época no fue especialmente creadora en teología; ante todo, explotó las riquezas acumuladas por los Padres en el curso de los seis primeros siglos. No obstante, la transmisión de las doctrinas hasta la escolástica no se hizo de un modo material y servil, fue viva e implicó, con frecuencia, mayor originalidad de la que se suele pensar. Por desgracia, este período es mal conocido y, en parte a causa de nuestra ignorancia, considerado como el tiempo más oscuro de la Edad Media. Para dar un ejemplo, Warren S. Kissinger publicó una historia de las interpretaciones del Sermón de la Montaña y una bibliografía sobre el Sermón y las bienaventuranzas que van desde los Padres hasta nuestros días y están muy bien documentadas, casi son

exhaustivas. Ahora bien, entre san Gregorio y Lutero, para el período medieval, el autor menciona únicamente a santo Tomás, al que consagra tres páginas. Sin embargo, una simple mirada a la patrología latina de Migne le habría revelado la existencia de una decena de comentarios de san Mateo y varios tratados y homilías relativos a las bienaventuranzas y al Sermón, compuestos especialmente por Beda el Venerable, san Pedro Damián, Juan de Salisbury, san Anselmo de Canterbury, Hugo de san Víctor y san Bernardo, por citar sólo los nombres más conocidos. Ahí se descubre una tradición de interpretación que se remonta, como es habitual, hasta san Agustín, pero que contiene innovaciones a veces sorprendentes, que manifiestan la vida profunda del pensamiento cristiano de ese tiempo, en contacto constante con la Escritura y con la experiencia. ¿Por qué esa época, que crea el arte románico, no habría de tener también su originalidad en el dominio del pensamiento teológico? Pero esta historia está todavía en gran parte por descubrir.

En lo que concierne a la moral, citemos algunos nombres cuya influencia ha sido decisiva y cuyas doctrinas serán asumidas por los escolásticos. En oriente, san Máximo el Confesor (ca. 580-662) y san Juan Damasceno (ca. 675-749), cuyos análisis sobre el acto humano serán utilizados por santo Tomás. En Occidente, nombraremos a Boecio (470-525) con su famoso tratado *De la consolación de la filosofía,* centrado en la búsqueda de la verdadera bienaventuranza y que dio a la escolástica la definición de la felicidad. Isidoro de Sevilla (ca. 560-636) que proporcionará en sus *Etimologías* una de las bases de las que se servirá la escolástica para sus definiciones. Es importante mencionar también el esfuerzo pastoral dirigido a la moral concreta en unión con el sacramento de la Penitencia, que dará origen a los penitenciarios.

Con san Anselmo, Hugo de san Víctor y san Bernardo, llegamos al umbral de la escolástica que ellos prepararon y, en ocasiones, combatieron.

Capítulo IX

LA TEOLOGÍA MORAL EN EL PERÍODO DE LA GRAN ESCOLÁSTICA

A mitad del siglo XII, bajo la influencia de la dialéctica de Abelardo y de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, se produjo una transformación profunda en el trabajo, en los métodos y en las obras teológicas. En el nuevo período que nació de este modo, la teología moral va a recibir un tratamiento cada vez más preciso, antes de obtener, en la *Suma Teológica* de santo Tomás, un estatuto plenamente desarrollado como una de las partes principales de la ciencia teológica.

1. La teología escolástica

El elemento decisivo y más característico de este período es la elaboración y utilización generalizada del método escolástico, que traerá consigo una verdadera revolución en la investigación intelectual, tanto en teología como en otras ciencias. Se puede definir el método escolástico por dos rasgos esenciales y complementarios:

1. La aceptación de las «autoridades», esto es, de las grandes obras antiguas, como fuente de saber y base de la enseñanza;

2. la utilización de la dialéctica como el instrumento principal de la razón en la elaboración de la ciencia.

Respecto del primer rasgo, es preciso ver que la «autoridad» debe comprenderse en este caso en el marco del «docere», del acto de enseñar, en la relación del discípulo con el maestro, comprendida no como una presión ejercida sobre la inteligencia, sino como la proposición autorizada de una verdad que ha de conquistarse, el

ofrecimiento de una ayuda necesaria en la formación intelectual. En cuanto a la dialéctica, bien representada por el «sic et non» de Abelardo, se convierte en la Edad Media en un método preciso de investigación racional. Consiste en la confrontación franca entre las razones contrarias a propósito de una cuestión. Tiene como meta un descubrimiento más profundo, amplio y seguro de la verdad, que se expresará en una respuesta de conjunto y en la réplica de los argumentos opuestos. La dialéctica se aplicará tanto a las disputas públicas de las escuelas, de las universidades en formación, como a la investigación personal. Producirá una técnica intelectual que dará su forma literaria característica a las obras de la escolástica. Ésta será la cuestión y el artículo, como se puede ver en los teólogos del siglo XIII.

Por la asociación notable y fructífera entre la fe que escucha y la razón que busca, la escolástica condujo en un siglo la teología occidental a su apogeo y le procuró un factor nuevo que llegó a ser clásico. La teología se convirtió en una obra de la fe que bebe ampliamente en las fuentes de la Escritura y de la Tradición patrística, que usa con robusta confianza la razón, su lógica y su dialéctica, para elaborar los múltiples materiales que le dará la Revelación, la filosofía y las demás ciencias.

Otro rasgo de la escolástica es el carácter corporativo de su trabajo. La escolástica está en el origen de nuestras universidades, especialmente de la de París. Desde ese momento, la teología no será ya la obra de personalidades de gran envergadura, como fueron los Padres de la Iglesia, de grandes obispos o de monjes que reunían discípulos a su alrededor y formaban escuela, como san Anselmo o los victorinos. Es la obra de una verdadera corporación agrupada en la facultad de teología, que reúne numerosos profesores y estudiantes venidos desde todos los horizontes, puestos en contacto directo con otras facultades consagradas a las diversas ramas del saber humano y viviendo en medio de las ciudades mercantiles en expansión. La meta que se proponen los estudiantes de teología no es solamente el progreso espiritual o la edificación del pueblo cristiano mediante la predicación, sino la formación de un saber teológico vasto y completo para responder a los problemas de su tiempo, sin olvidar la conquista de los grados que dan acceso a los puestos de mando en la Iglesia y en la sociedad.

La escolástica produce así una suerte de revolución en el dominio de la teología y de las ciencias, paralela a las transformaciones de la sociedad producidas por la formación de las grandes ciudades comerciales y de los municipios.

Por último, la nueva expansión militar y comercial de la sociedad occidental pone el pensamiento cristiano en contacto con las fuentes perdidas de la filosofía griega, especialmente la aristotélica, y con los pensadores árabes y judíos que la transmitieron. Gracias a una firme unión entre la fe y la razón, la escolástica del siglo XIII va a mostrar una apertura asombrosa y una capacidad de asimilación poderosa respecto de las doctrinas extrañas a la cristiandad, que, ciertamente, ponían a ésta en peligro, pero que le aportaron también muchos materiales y verdades útiles para la edificación de una teología plenamente humana y auténticamente cristiana.

2. La elaboración de la moral desde Pedro Lombardo hasta la época de santo Tomás

Los primeros teólogos escolásticos no pudieron elaborar gran parte de la moral en sus obras. Pedro Abelardo (1079-1142) concibió el proyecto de una síntesis teológica ordenada alrededor de la fe, de la esperanza y de la caridad, en la que la materia moral tuviese un lugar bajo la protección de esta última virtud, pero dejó su obra inacabada.

Pedro Lombardo, a mediados de siglo, en sus *Sentencias de los Padres,* que se convertirá posteriormente en un manual obligado de la enseñanza teológica, no atribuye un lugar propio a las cuestiones morales. Las trata a propósito de otros temas: el estudio de la creación le lleva a hablar del pecado original, del pecado en general, del mérito y de la virtud; el estudio de la Encarnación suscita la cuestión de si Cristo poseía las virtudes de la fe, la esperanza, la caridad y las otras virtudes; la consideración de los fines últimos introduce una reflexión sobre la bienaventuranza.

Hay que esperar al siglo XIII para ver «arrancar» verdaderamente la teología moral con la *Summa de bono* de Felipe el Canciller y su estudio de las virtudes, y, sobre todo, con la *Suma* de Alejandro de Hales, que es la obra de un grupo de franciscanos reunidos en torno al primer Maestro de los Menores. Aquí la moral merece una amplia atención. El estudio del pecado ocupa toda la segunda parte del segundo libro. Partiendo del mal en general y de la falta, se examina el pecado de los ángeles, y luego el de los hombres: en primer lugar, el pecado original, después, los pecados actuales, según ocho divisiones que se les aplican: veniales y mortales, los siete pecados capitales, los pecados contra Dios, contra el prójimo y contra sí mismo, etc.

La segunda parte del libro III está dedicada al estudio de la ley, de la gracia y de las virtudes. El autor trata, en primer lugar, la ley

eterna y la ley natural, después se detiene en la ley de Moisés y pasa revista a los diez mandamientos del Decálogo, sin olvidar los preceptos judiciales y cultuales. La *Suma* nos ofrece un estudio detallado de la Ley evangélica y de sus preceptos. Tras ello, pasa al estudio de la gracia y de las virtudes, pero, desafortunadamente, se interrumpe a mitad del tratado de la fe, en el momento de exponer el símbolo de san Atanasio.

La *Suma* de Alejandro de Hales realiza un vasto agrupamiento de la materia moral y la distribuye en dos grandes partes: por un lado, los pecados, por otro, las leyes. Deberían seguir las virtudes, pero quizás pueda ser significativo que esta escuela franciscana no haya proseguido la redacción de esta última parte. El servicio dado por esta *Suma* a la teología del siglo XIII es grande y santo Tomás fue uno de sus beneficiarios. Por ello, es siempre útil consultar esta obra cuando se estudia al Doctor Angélico para conocer el estado de la teología contemporánea, para tomar la medida y juzgar el relieve de su doctrina y la originalidad de su pensamiento. Por ejemplo, para el orden de la moral especial, a diferencia de la *Suma* alejandrina, santo Tomás situará las virtudes en primer plano y a continuación estudiará los pecados y los preceptos del Decálogo (Prólogo de la I-II).

Por otra parte, sólo con prudencia se puede hacer una comparación entre la *Suma* de Alejandro y los moralistas postridentinos que han ordenado también la moral en torno a la ley y a los pecados. No hay filiación histórica explícita: los moralistas del siglo XVII ignoraban a Alejandro de Hales, completamente suplantado en su tiempo por santo Tomás. Además, existen grandes diferencias, como, por ejemplo, la importancia dada por Alejandro a la Ley evangélica y a la gracia, lo que indica otra concepción de la ley y de su papel. No obstante, la existencia en la primera gran obra de la escuela franciscana de estas líneas de fuerza, el pecado y la ley, permite decir que ya se esbozaba la corriente de pensamiento que conducirá al nominalismo y, posteriormente, a la moral de los manuales.

Citemos también a san Alberto Magno. Fue el principal protagonista de la introducción de Aristóteles en la Universidad de París y el más célebre teólogo de su tiempo. Durante su docencia en el *Studium* dominicano de Colonia hizo un comentario de la *Ética* de Aristóteles cuya relación fue tomada por su alumno, Tomás de Aquino, y la conservamos en manuscrito. Alberto ponía así en manos de su discípulo el instrumento necesario para la edificación futura de la parte moral de la teología. Trató también de la moral en sus otras obras, el comentario de las *Sentencias* y las *Sumas,* especialmente la

Suma de bono; pero será ampliamente superado por su alumno en su esfuerzo por organizar la ciencia moral.

3. La teología moral de santo Tomás

No podemos hacer aquí una exposición general de la moral de santo Tomás. Más bien, nos limitaremos a dibujar los rasgos esenciales que componen su estructura y dirigen su organización. El lector moderno, fácilmente superado por las dimensiones de la obra y engañado por su carácter analítico, no siempre llegará a percibir el plan que la rige, ni a tenerlo suficientemente en cuenta en su interpretación. Sin embargo, como ya hemos observado, si se ha podido comparar con justicia la *Suma* a una catedral gótica, es principalmente a causa de su orden muy amplio en sus perspectivas de conjunto, y muy preciso y riguroso en el detalle, de suerte que no se puede comprender bien una de sus partes sin tener en cuenta sus vínculos con las otras y su inserción en el plan general.

La estructura de la moral de santo Tomás constituye igualmente el hecho histórico más importante para la moral, en relación con los que le han precedido y con los que le seguirán. Con la *Suma Teológica,* tenemos efectivamente por primera vez en la historia del pensamiento cristiano, una organización completa de la materia teológica y especialmente de la moral, que alcanza un punto de perfección que no será ya igualado en el establecimiento de los principios y de los elementos fundamentales, en el análisis y la coordinación de los factores que intervienen en el obrar moral, en la lógica y el rigor del orden de un extremo a otro de la obra. Perfección del análisis, poder incomparable de la síntesis, se trata de una pura obra maestra, semejante a las creaciones de la arquitectura del mismo siglo y a los más grandes sistemas filosóficos. Históricamente constituye un fenómeno de una importancia capital, un surgimiento extraordinario, que va a reunir en él las principales líneas de fuerza de las tradiciones anteriores para conferirles un orden renovado y determinar en numerosos puntos la tradición teológica posterior[1].

1. Se puede aplicar especialmente a santo Tomás la reflexión de A. Harnack sobre la Iglesia católica: «Y ¿cómo desconocer que esta Iglesia junto a la moral relajada que toleró muy a menudo, aplicó, gracias a sus grandes teólogos de la Edad Media, el Evangelio a la mayor parte de las relaciones de la vida, y creó realmente una ética cristiana? Aquí y allí mostró que no solamente lleva consigo los pensamientos evangélicos, como un río que transporta en sus aguas pepitas de oro, sino que estos pensamientos se han encarnado en ella y han fructificado en ella» (*L'essence du christianisme,* París 1902, p. 281).

Por desgracia, esta estructura original de la moral tomista será mal interpretada y abandonada, desde el siglo siguiente, para ser reemplazada por una organización de la moral muy diferente y, en nuestra opinión, mucho menos satisfactoria. El cambio que de esta forma se efectuará en el pensamiento moral católico será, no obstante, ocultado por el mantenimiento, en la mayor parte de los tratados, de las nociones y posiciones que forman la fachada de la moral de santo Tomás. Se dirá que no se aportan más que pequeños arreglos; mas un ojo un poco ejercitado apreciará pronto los profundos cambios que se llevarán a cabo en la arquitectura de la moral, sobre todo, en el siglo XVII, y que no serán menores que las diferencias que separan el estilo barroco del gótico. Para comprender la historia de la moral más allá de la superficie de los hechos y de las doctrinas, es, pues, indispensable recordar los cambios de estructura y de arquitectura que se han producido de un siglo a otro en este dominio.

A. *La estructura de la moral de santo Tomás*

1. La *Suma Teológica* goza de *una unidad profunda* a causa de la fuente del saber teológico, del conocimiento divino que se comunica a nuestra inteligencia mediante la fe y los dones de sabiduría y ciencia. Por consiguiente, no se puede separar la *Secunda Pars,* que es la parte moral de la *Suma,* de la *Prima Pars* ni de la *Tertia Pars,* que exponen la dogmática. Santo Tomás se negó a trasladar a la teología la división establecida por Aristóteles en la filosofía entre la metafísica y la ética. La luz de la fe posee, según él, un poder de unificación más grande que el de la razón humana.

La unidad de la *Suma* no es sólo lógica e intelectual. Se la puede calificar de ontológica y dinámica, porque intenta reproducir el mismo movimiento de la Sabiduría y de la acción divinas en su obra de creación que culmina en el hombre como imagen de Dios, y en su obra de gobierno que lleva a Dios, como fin último y bienaventuranza, a todas las criaturas y especialmente al hombre, por medio de su libre voluntad, que le hace dueño de sus actos y capaz de gozar de Dios. Sin embargo, esta obra, a la vez divina y humana, no puede llevarse hasta su fin sin Cristo que, en su humanidad, ha llegado a ser para todos el camino hacia el Padre. La unidad dinámica de la Sabiduría y de la obra divina se comunica a la teología y determina su orden.

En efecto, los lazos de la *Secunda Pars* con las otras dos partes son múltiples y esenciales. La *Prima Pars* estudia el Dios Trino, que

constituye la verdadera bienaventuranza del hombre y la única respuesta adecuada a la cuestión de la felicidad que obra y domina la moral de santo Tomás. La felicidad del hombre es una participación en la felicidad de Dios. La *Prima Pars* lleva también a cabo el estudio de la criatura humana con sus facultades, en especial su razón y su libre voluntad, sin olvidar la sensibilidad, que son principios y fuentes de las acciones morales. Además, algunos temas recorren la *Suma* entera y se encuentran en cada parte, como el estudio del bien, de la bienaventuranza, del amor, etc., en relación a Dios, al ángel, al hombre y a Cristo, La *Tertia Pars* trata del camino necesario, de hecho, para llegar a la verdadera bienaventuranza: éste será Cristo y el socorro de su gracia dispensada en los sacramentos.

Por tanto, no se puede separar de manera absoluta la parte moral de la *Suma Teológica* del estudio de Dios en la *Prima Pars*, que le da su dimensión trinitaria, ni de la *Tertia Pars,* que le procura una dimensión cristológica y sacramental.

No obstante, se puede denominar a la *Secunda Pars* la parte moral de la *Suma,* como hace el propio santo Tomás, pero entendiendo bien que está integrada en un conjunto teológico profunda y vitalmente unificado. Se trata de una parte de un cuerpo de pensamiento, como un miembro que no puede ser separado sin morir.

2. *El tratado de la bienaventuranza* responde a la cuestión primera y central en la moral según toda la tradición teológica y filosófica anterior: ¿Cuál es la verdadera bienaventuranza del hombre? Esta cuestión es igualmente principal en el plano arquitectónico para santo Tomás, pues su respuesta asienta el principio superior, como la clave de bóveda que domina su moral: según la Revelación y conforme a la misma razón, la bienaventuranza verdadera y plena del hombre reside en la visión amorosa de Dios. De ahí procede la línea divisoria que va a unir todos los tratados de la moral: el fin último —y la intencionalidad correspondiente—, que reúne los actos del hombre y forma con ellos conjuntos dinámicos ordenados a un mismo término. De modo análogo, la finalidad podrá reunir y hacer converger la acción de numerosos hombres en el seno de las comunidades. Santo Tomás ve incluso en el deseo de la felicidad el esbozo de una línea de convergencia de todos los hombres hacia Dios y una base de solidaridad con las otras criaturas, incluso con las inanimadas.

Sin embargo, el lugar del tratado de la bienaventuranza al comienzo de la *Secunda Pars* no era evidente. Recuérdese que Pedro Lombardo había situado su estudio al comienzo de las *Sentencias* junto a los fines últimos del hombre. En cuanto a Aristóteles, trata de la felicidad

en el primero y en el último libro de su *Etica.* Por tanto, corresponde a una elección deliberada el hecho de que santo Tomás colocara el estudio de la bienaventuranza al comienzo y en la cima de su moral.

3. *La voluntad libre.* El puesto inicial atribuido por santo Tomás a la cuestión de la felicidad presupone el estudio de las facultades humanas, en particular de la voluntad libre, realizado en la *Prima Pars,* que se prolongará en el estudio de la ley natural y de sus inclinaciones.

Para santo Tomás, el libre arbitrio hunde sus raíces en las dos facultades espirituales, la inteligencia y la voluntad, que hacen al hombre imagen de Dios y le proporcionan el dominio de sus actos, precisamente tanto en la inclinación natural a la felicidad y al amor como en la inclinación a la verdad, que abren estas facultades a la medida del infinito divino, más allá de todo objeto y de todo amor creado. Por consiguiente, el hombre es libre y dueño de sus actos no a la fuerza, sino a causa de su inclinación natural a la felicidad y a la verdad. Por tanto, la cuestión moral primera, inscrita en las facultades espirituales del hombre, es: ¿Cuál es la verdadera felicidad? Toda la moral será la respuesta a esta cuestión.

En este punto nos encontramos con una concepción de la libertad que reposa en la colaboración armoniosa de la inteligencia y de la voluntad, y que denominaremos libertad de calidad o también de perfección, porque tiende espontáneamente hacia lo que es bueno y verdadero, hacia lo que es de calidad según la perfección del hombre. Volveremos a ello posteriormente.

4. *La organización de la moral.* El tratado de la bienaventuranza establece cuál es el verdadero camino y el fin último del hombre, al pasar revista a los principales bienes que mueven a los hombres y en los que sienten tentación de situar su fin: las riquezas, los honores, el poder, los placeres, las ciencias, etc. Concluye que ninguno de estos bienes puede bastar al hombre a causa del deseo natural en él, que le hace superar todos estos bienes para aspirar finalmente al Dios de la Revelación, que ha llegado a ser accesible a los hombres por la gracia de Jesucristo.

La organización de la moral va a disponerse según esta perspectiva: habiendo fijado como fin la visión de Dios, la vida humana aparece como un camino que conduce a Él, y las acciones son como los pasos que deben llevarnos hacia Él.

En consecuencia, la exposición de la moral se dividirá en dos grandes partes ordenadas por su propia naturaleza: como ciencia, busca, en primer lugar, conocimientos generales, universales, pero como ciencia práctica tiende a regular la acción particular, singular. Por consiguiente, tendremos el estudio de los elementos generales que se encuentran

en todo acto humano: esto ocupará la *Prima Secundae.* Será seguida por un estudio más especializado, establecido a partir de las diferentes especies de virtudes, que se llevará a cabo en la *Secunda Secundae.*

Recorramos rápidamente estas dos grandes divisiones de la moral de santo Tomás estando atentos, sobre todo, a su orden estructural:

5. He aquí el plan de la *Prima Secundae*:

— estudio de las *acciones humanas*: análisis y estructura, distinción entre acciones buenas y malas, seguido del estudio de las pasiones que contribuyen a nuestras acciones;

— estudio de los *principios de las acciones humanas,* que son de dos clases:

- *principios interiores*; estos son las *facultades*: inteligencia, voluntad, libertad, sensibilidad... ya estudiadas en la *Prima Pars* y que colaboran en la producción de la acción voluntaria. Siguen a continuación las *virtudes,* que son capacidades dinámicas de realizar acciones de calidad. Son de dos clases: infusas o recibidas de Dios y las adquiridas por el ejercicio, y serán completadas por *los dones* del Espíritu Santo, *las bienaventuranzas* y *los frutos* del Espíritu Santo. Tras las virtudes se estudian los *vicios* y los *pecados* como sus contrarios por modo de deficiencia;
- *principios exteriores,* es decir, que tienen su origen en el exterior del hombre, aunque pueden obrar hasta en su interioridad activa. Serán:
  - la *ley,* salida de la sabiduría de Dios por la ley eterna y la ley natural; culmina en la ley evangélica, definida por la acción del Espíritu Santo que actúa por la fe en Cristo;
  - la *gracia,* que nos viene de la Pasión y de la Resurrección mediante los sacramentos; nos une a Cristo y nos introduce en el único camino que conduce eficazmente a Dios, que es el propio Cristo.

Comentemos brevemente cada uno de estos estudios.

El estudio de los *actos humanos* y de las *pasiones.* Estos dos tratados son auténticas creaciones del genio de santo Tomás. El análisis de los elementos del acto humano y de su estructura reúne innumerables materiales tomados de la tradición aristotélica y agustiniana y les imponen un orden nuevo, muy preciso, que llegará a ser clásico. Este importante estudio, que trata especialmente de la libre elección, está en la base de todos los análisis y definiciones ulteriores: de las virtudes, de las leyes, etc. Es de naturaleza estructural y no

temporal (los «doce tiempos» del acto humano), como se ha creído siguiendo a Goudin y a Billuart[2].

Viene después el estudio de la diferenciación de los actos en buenos y malos, en el que santo Tomás introduce la distinción entre el acto interior (que tiene por objeto el fin) y el acto exterior (que tiene por objeto la materia del acto), o sea, las dimensiones de interioridad y de exterioridad que se volverán a encontrar en toda la moral de santo Tomás. Los moralistas modernos se asombran de no encontrar aquí un tratado de la conciencia: no ven que el papel de ésta es desempeñado por la razón práctica y la virtud de la prudencia, pero de una manera más dinámica.

El tratado de las pasiones es muy notable. Se trata de una pieza única. Santo Tomás analiza las diferentes pasiones, o sentimientos, y muestra cómo pueden contribuir positivamente al obrar moral bajo el dominio de las virtudes. Su análisis del amor, del deseo, del placer, etc., no se mantienen, de hecho, en el nivel sensible, sino que dan ya cuenta de lo que se puede llamar la sensibilidad espiritual que se ejercita en la experiencia mística, como testimonian los autores cristianos.

Viene después el estudio de los *principios del acto humano,* que son de dos clases: principios interiores y principios exteriores. Entre los *principios interiores,* encontramos:

— *las facultades:* inteligencia, voluntad, libre arbitrio, sensibilidad, etc., que han sido estudiadas en la *Prima Pars* y que colaboran unidas para formar la acción humana. Tenemos aquí la antropología que sostiene la moral de santo Tomás;

— *los habitus,* que han sido especialmente estudiados por santo Tomás, son disposiciones estables que desarrollan el poder de nuestras facultades y nos hacen capaces de realizar acciones de calidad. Hay que evitar confundirlos con los hábitos o costumbres: éstos son mecanismos psicológicos que más bien disminuyen un compromiso pleno. Mediante los *habitus* el hombre adquiere el dominio de sus actos y llega a ser plenamente libre. Se puede decir que el *habitus* es lo propio del hombre en el plano del obrar. Desgraciadamente nuestras lenguas modernas no poseen ya un término usual para designar esta realidad característica, que se encuentra en toda actividad y en todo oficio.

Como los actos, los *habitus* se dividen en buenos y malos, en virtudes y vicios:

2. Cf. *Somme des Jeunes,* Actos humanos, t. I, pp. 414-437, París 1962.

— *las virtudes* proporcionan a la moral de santo Tomás su armadura principal. Por ello, las estudia con cuidado, utilizando todos los recursos de la tradición filosófica y cristiana. Para él, como para todos los antiguos, la virtud era la calidad moral y humana por excelencia, a diferencia de los modernos que, con frecuencia, han conservado de ella una imagen débil y deformada, una caricatura. Las virtudes son múltiples: virtudes intelectuales, morales, teologales. Son perfeccionadas por los dones del Espíritu Santo, a los que se añaden las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo. De este modo, santo Tomás intenta dar cuenta de todas las riquezas de la experiencia cristiana. Examinará también las causas, las condiciones, la conexión y la duración de las virtudes;

— el tratado *de los vicios y de los pecados* ha proporcionado desde siempre a los moralistas una amplia materia, ya se tratase del pecado original, que la tradición teológica abordaba a menudo en primer lugar, o de los pecados actuales. Santo Tomás logra exponer esta vasta materia en una veintena de cuestiones (71-89). El vicio y el pecado son presentados en relación a las virtudes como sus contrarios. El principio que le permite organizar de modo simple y completo las virtudes y los vicios, más allá de las clasificaciones que habían sido propuestas, reside en la relación con el objeto formal. El objeto (que ha de entenderse no físicamente, como en nuestro lenguaje actual, sino como la realidad situada delante de nosotros, que puede ser espiritual, como el bien, la verdad, etc.) especifica a las virtudes y a los vicios, al igual que a los actos y a las facultades;

— el primer principio de nuestros actos que nos viene del exterior es *la ley*. Santo Tomás elabora una definición de la ley en general que es a la vez precisa y flexible. Hace proceder la ley de la razón práctica, de la sabiduría del legislador, y compone un orden armonioso de las diferentes leyes divinas y humanas: su fuente es la ley eterna en Dios, que se refleja en el corazón del hombre mediante la ley natural, haciéndole capaz de establecer leyes humanas. En la ley revelada, Dios viene a socorrer al hombre pecador y lo conduce a una bienaventuranza sobrenatural por un camino dividido en dos grandes etapas: la Ley antigua, concentrada en torno al Decálogo en lo que se refiere a la moral, y la Ley evangélica o Ley nueva que, como la ley natural, se inscribe en el corazón del hombre por la acción del Espíritu Santo, y que tiene como texto privilegiado el Sermón del Señor en la Montaña. Como en el estudio de las virtudes y de los dones, la vida cristiana es una vida según el Espíritu que se sirve del Evangelio y de los sacramentos. La Ley nueva asume en sí a las demás leyes y las lleva a una perfección supe-

rior, pues regula hasta los actos interiores, hasta los movimientos del corazón, que son causas de las acciones buenas y malas;

— el estudio de *la gracia* sigue necesariamente al de la Ley nueva. Efectivamente, éste es el rasgo específico de la predicación evangélica según los Padres: no nos enseña solamente una ley, sino que nos da el socorro de la gracia para cumplirla. La gracia es la principal obra del Espíritu Santo; mediante ella, la Ley evangélica nos justifica por la fe y nos santifica por la caridad. El tratado de la gracia es esencial para la moral cristiana y no se puede separar de ella. Concluye con el estudio del mérito como fruto de los actos humanos en vista de la bienaventuranza eterna.

6. *La Secunda Secundae* está consagrada a la moral particular, esto es, al estudio de cada virtud. En cada tratado se volverá a encontrar la misma estructura con algunas variaciones menores:

a) estudio de la virtud y de las virtudes anejas en lo que se refiere a las virtudes cardinales;

b) estudio del don del Espíritu Santo correspondiente;

c) estudio de los vicios y pecados contrarios;

d) estudio de los preceptos que se relacionan con la virtud y la sostienen.

Por consiguiente, la moral de santo Tomás es una moral de las virtudes y de los dones. Se interesa por los pecados por ser algo así como el negativo de las virtudes, y aborda el tema de los preceptos y obligaciones legales por ser auxiliares de la virtud.

Toda esta materia está agrupada en torno a las grandes virtudes clásicas suministradas por la tradición cristiana: la fe, la esperanza y la caridad, y por la tradición filosófica: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, a las que se añaden numerosas virtudes anejas. Si se cuentan las virtudes que son objeto de una cuestión o de un artículo, se llega, al menos, a un total de cincuenta y tres.

Esta clasificación es establecida según la naturaleza de las virtudes, que es determinada por su objeto propio. En este sentido, es teórica y de tipo analítico, ya que cada virtud es examinada separadamente, algo parecido a como se estudia el cuerpo humano y sus órganos en un tratado de anatomía.

Esta presentación no nos debe hacer olvidar que las virtudes forman un organismo vivo y estructurado. En realidad, las virtudes intervienen siempre unidas en la acción concreta y contribuyen a ella, cada una por su parte, como los miembros de nuestro cuerpo cuando nos

movemos y actuamos. Al llevar a cabo un acto de justicia, por ejemplo, en el marco de nuestra tarea profesional, nuestro juicio prudencial desempeña un papel directivo, tenemos necesidad de valor para tomar y ejecutar decisiones y de una cierta moderación para templar nuestros deseos; también interviene la caridad, otorgando a nuestra entrega un valor superior. De igual modo, sería ridículo proponerse adquirir las virtudes una tras otra, siguiendo la lista de la *Secunda Secundae.* Las virtudes se dan la mano, están unidas; actúan y progresan juntas.

Existe, pues, una organización dinámica de las virtudes, diferente de su ordenación teórica. Santo Tomás da cuenta de ello en las cuestiones especiales en las que expone la función de coordinación y de unión que ejercen más particularmente ciertas virtudes, como también al comparar regularmente las virtudes entre sí para mostrar cómo actúan unas con otras. De esta forma, la caridad es la forma de las virtudes, pues es la que mueve hacia la visión de Dios como nuestra bienaventuranza plena y el fin último de nuestro obrar. De modo parecido, la prudencia establecerá la conexión entre las virtudes humanas. La justicia tendrá igualmente una acción general en los actos que nos ponen en relación con los otros hombres y en el marco de la sociedad (cf. I-II, q. 65). Evidentemente, esto es de una importancia capital cuando se quiere pasar de la perspectiva teológica y analítica de la *Suma* a una consideración de las virtudes próxima a la experiencia concreta, en una perspectiva pedagógica o pastoral, como es el caso usual en los autores espirituales.

El estudio de las virtudes que nos proporciona la *Secunda Secundae* es uno de los grandes modelos del género e, indudablemente, el más acabado que posee la teología cristiana. En consecuencia, este análisis monumental se impuso a la tradición teológica. En la Edad Media, fue la parte de la *Suma* más utilizada y más leída.

No obstante, plantea algunos problemas al teólogo que intenta dar plena cuenta de la moral cristiana expuesta en el Nuevo Testamento. En su estudio de las virtudes morales, santo Tomás quiso seguir fielmente los grandes testimonios de la experiencia humana que eran, a sus ojos, Aristóteles junto con sus discípulos y comentadores griegos y latinos, que le proporcionaron, especialmente, las listas de las virtudes anejas a las virtudes cardinales. Este modo de proceder, perfectamente legítimo, ha ocasionado, sin embargo, algunas dificultades para integrar en su estudio determinadas virtudes más propiamente cristianas o particularmente puestas de relieve en el Nuevo Testamento o por los Padres y los autores espirituales. Tal es el caso de la humildad, virtud central para san Pablo (cf. el himno de los Filipenses), para san Agustín, los Padres del desierto y san Benito, que hacen de ella la base de

todo el edificio moral y espiritual. Sin embargo, al seguir la lista de las virtudes de Cicerón y de Andrónico de Rodas, santo Tomás, en apariencia, no otorga a la humildad más que un lugar muy modesto, hace de ella una virtud aneja a la modestia que, a su vez, depende de la templanza. Hay que leer lo que santo Tomás escribe sobre la humildad y sobre el orgullo, su contrario (qq. 161-162), para apreciar que asume efectivamente la doctrina cristiana sobre la humildad.

El caso de la virtud de la penitencia es todavía más patente. La penitencia es una cara de la conversión, de la *metanoia* evangélica, que saca al hombre del pecado para encaminarlo hacia Dios bajo la acción de la gracia. Por consiguiente, es de primera importancia para el cristiano y Pedro Lombardo la estudiaba junto a la gracia. Ahora bien, no se encuentra esta virtud entre los autores paganos. En consecuencia, santo Tomás no la trata entre las virtudes de la *Secunda Secundae;* es preciso esperar al tratado del sacramento de la Penitencia para ver su exposición.

7. La moral presentada de este modo es de aplicación general. Conviene a todos los hombres en tanto que están dotados de razón y sometidos a la llamada de Cristo, sin distinción de condición y de estado. No obstante, debe ser completada por un *estudio especial consagrado a ciertas gracias y condiciones particulares* que existen en la Iglesia: los carismas, de los cuales el primero es la profecía; la distinción entre la vida activa y la vida contemplativa; los estados de vida, especialmente los de los obispos y religiosos. Estos tratados, que en ocasiones son de una actualidad palpitante, como el del estado religioso en el siglo XIII, y siempre originales, están situados en la perspectiva eclesial de las Epístolas a los Corintios y a los Efesios, que se refieren a los carismas y a los ministerios: éstos están ordenados al bien de toda la Iglesia, y su diversidad debe permanecer al servicio de su unidad bajo la inspiración de la caridad. Estas gracias, estados y ministerios no instauran, por consiguiente, ni en la moral ni en la Iglesia, clases separadas a las que conviniese una moral diferente. Todos están llamados a la perfección de la caridad por el camino de las virtudes y por la Vía de Cristo, de la que se ocupará la *Tertia Pars.* La gracia y los estados especiales están destinados a facilitar el recorrido de este único camino.

Mirada de conjunto

La *Suma* de santo Tomás —no es malo volver a repetirlo— es, en muchos puntos, comparable a los grandes edificios construidos por su generación. Esto quiere decir que no se puede nunca inter-

pretar una de sus partes, una de sus cuestiones sin tener en cuenta su inserción en el plano del conjunto de la obra y sin examinar los numerosos vínculos que mantiene con las otras partes. Para leer la *Suma,* conviene, pues, tener siempre delante de los ojos el plan de la obra, que se nos expone en los prólogos. Por encima del análisis detallado, este plan nos muestra la dimensión sintética de la *Suma,* que confiere su unidad a la multiplicidad de sus cuestiones. Las tres partes de la *Suma* son comparables a las tres naves de una catedral; como éstas, se comunican y convergen hacia un mismo presbiterio, hacia una única Bienaventuranza.

Conviene observar también que el plan de la *Suma* no es estático como parece que es el de un edificio o el índice de un libro. En realidad, es profundamente dinámico. Procede de la dinámica misma de la acción divina que crea y gobierna; muestra el desarrollo de la libre voluntad y de la acción humana en su aspiración a la verdad y a la felicidad prometida; manifiesta cuál es el camino para su cumplimiento y cuáles son sus instrumentos. Toda la moral, hasta en sus menores partes, está levantada por este movimiento poderoso que parte de Dios y penetra en el hombre para llevarlo libremente hacia Dios, y para conducirlo hasta la visión amorosa que sobrepasa y colma todo deseo.

B. *Comparación con los moralistas modernos*

En poco tiempo, la teología moral de santo Tomás se hizo clásica. En la Edad Media, la *Suma* circuló primero en partes separadas, lo que tenía el inconveniente de dejar oculto su plan y mantener en la sombra la correspondencia de la parte moral con el estudio de Dios, en la *Prima Pars,* y de Cristo, en la *Tertia Pars.* La *Secunda Secundae* fue la parte más extendida y más explotada. Correspondía de forma más directa con el anhelo pastoral de la época, en particular el de las órdenes mendicantes, por su estudio de las virtudes tan amplio y tan completo, pero también tan preciso y detallado. Aparecía como la obra maestra de las «Suma de las virtudes»[3].

En el siglo XVI, el éxito de la *Suma Teológica* se confirmará al ser adoptada como libro de base en la enseñanza teológica en lugar de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Santo Tomás se convertirá entonces en una autoridad de primera línea admitida especialmente

3. Cf. L. E. BOYLE, *The Setting of the Summa theologiae of saint Thomas,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1982, p. 23.

por los moralistas. En concreto, la *Prima Secundae* servirá de modelo para la elaboración de los primeros manuales de teología moral del siglo XVII. Se podría creer, por consiguiente, que hubo un gran resurgimiento de la moral de santo Tomás; pero la lectura y la interpretación se hicieron siguiendo las ideas, las categorías y las preocupaciones de la época, muy diferente de la Edad Media. Por ello, es interesante subrayar desde ahora, en el momento en que abandonamos al Doctor Angélico, los principales puntos de la *Secunda Pars* en los que los moralistas modernos se separaron de él, normalmente sin decirlo y, aparentemente, casi sin darse cuenta. Aquí solamente señalaremos las diferencias que resultan de una simple comparación material con el orden de la *Secunda Pars,* reservando para un próximo capítulo los cambios de estructura que se efectuaron en la época moderna en la concepción de la moral y que explican estas infidelidades de interpretación.

1. Desde comienzos del siglo XVII, *el tratado de la bienaventuranza* ha sido pasado en silencio y, de hecho, ha quedado excluido de la moral fundamental desde los primeros manuales. Se le consideraba demasiado especulativo. La razón profunda fue que la cuestión de la obligación y de la ley sustituyó, en esa época, a la de la verdadera felicidad, para formar el centro de la moral. Asimismo, hasta los autores que guardaron un lugar para este tratado, a causa de su obediencia tomista, no le otorgaron ya la función determinante y soberana que cumplía en la *Suma*; se puede observar incluso que prefirieron poner el acento en el estudio del fin último, como si temiesen hablar de la felicidad. Todo ocurrió como si los moralistas modernos se hubiesen vuelto alérgicos a la cuestión de la felicidad.

2. En el *tratado de los actos humanos,* se descuidó casi totalmente la distinción entre acto interior y acto exterior, dejando en la sombra la dimensión de interioridad que era principal para santo Tomás y no reteniendo más que una objetividad exterior por relación a la ley. Al mismo tiempo, se redujo la finalidad al rango de una circunstancia del acto humano, perdiéndose de vista, de este modo, el lazo intencional que reunía el interior de nuestros actos sucesivos para formar con ellos conjuntos activos. Cada acto fue mirado como una entidad singular, un caso de conciencia independiente. La finalidad se redujo a la medida de la intención inmediata del sujeto en el acto singular.

El tratado de las pasiones, que es una pequeña obra maestra en la que santo Tomás muestra cómo todos nuestros sentimientos pueden contribuir al obrar moral, incluso al más elevado, se transformó en

un estudio de los impedimentos y obstáculos a la libertad de los actos voluntarios y adquirió una orientación sobre todo negativa.

Por otra parte, se asoció al estudio de los actos humanos un *tratado de la conciencia* que fue ganando volumen y cuya situación nadie ha podido justificar nunca en este lugar, en el plan de la *Suma.* En realidad, el papel atribuido a la conciencia es ocupado, en santo Tomás, por la razón práctica vigorizada por la virtud de la prudencia y por las demás virtudes morales estudiadas en la *Secunda Secundae.* Mientras se descuidaba el examen de la prudencia, de la que ya apenas se comprendía su verdadera naturaleza, se creó un tratado nuevo que se convirtió en una de las piezas maestras de la moral fundamental.

3. *El estudio de las virtudes* perdió su puesto en la moral fundamental y casi en la moral especial, en la que, sin embargo, no se podían silenciar totalmente las virtudes teologales. En lugar de las virtudes, la moral fundamental se ocupará de las leyes y de los pecados y proporcionará a la moral especial la división de acuerdo con los mandamientos. El estudio de las virtudes, que sigue estando más extendido entre los moralistas de obediencia tomista, es, en realidad, concebido por todos como un examen de las obligaciones que cada virtud impone y de los casos de conciencia que pueden sobrevenir a este respecto. Ya no estamos ante una moral de las virtudes, sino de las obligaciones legales.

Los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo desaparecerán enteramente de la moral. Son adjudicados a la ascética y a la mística, como a una ciencia aneja y facultativa, mientras que para santo Tomás formaban la cima evangélica hacia donde debe tender toda vida cristiana.

El tratado de los pecados comprende una extensión particular a causa de la preocupación predominante, en los moralistas modernos, de determinar la materia del sacramento de la Penitencia. Este tratado sustituye al de las virtudes en la moral fundamental. La preocupación de los pecados aventaja a la de las virtudes y da a la moral el sesgo negativo de lo prohibido.

4. *El tratado de la ley* va a ocupar un puesto predominante en la moral moderna. La ley se convierte en la fuente única de la moralidad frente a la libertad. Además, cambia de naturaleza; no es ya la obra de una sabiduría ordenadora que se dirige, ante todo, a la razón del hombre, sino la expresión de la pura voluntad del legislador divino. La ley moral se concentra en la ley natural dictada principalmente en el Decálogo, y en la ley positiva sostenida por la autoridad de la Iglesia o del Estado. La ley eterna no recibe ya más que

una mención y la ley evangélica es casi olvidada, incluso en la escuela tomista. A causa del espíritu legalista que reina en la moral, no se podrá ya comprender una definición de la Ley nueva mediante la acción del Espíritu Santo, ni ver en el Sermón de la Montaña otra cosa que consejos.

5. *El tratado de la gracia* simplemente es eliminado de la moral para ser confiado a la dogmática. Sin duda, ha llegado a ser muy especulativo, pero ¿cómo edificar una moral cristiana sin mostrar la intervención de la gracia? Los vínculos con el tratado de la Trinidad y con la cristología se distienden. No obstante, en la moral especial se introduce un estudio de los sacramentos; pero es realizado bajo el ángulo de las obligaciones que presiden su administración y su recepción.

6. En la moral especial, las *virtudes* han tenido que ceder su puesto a los mandamientos, y se tiene de ellas una imagen muy empobrecida. En ellas no se ve más que buenas costumbres y se las estudia sólo a propósito de las obligaciones que les afectan. De ahí la desatención a virtudes que no implican casi obligaciones, como la esperanza y la valentía, a pesar de su necesidad cotidiana. Otras virtudes, por el contrario, pasan a un primer plano, como la justicia, más directamente acomodada a la obligación legal por su objeto, el derecho.

El tratado de la justicia llega a ser el más considerable e incluso se puede decir que esta virtud, concebida como la obediencia a la ley, sustituye a la caridad para informar e inspirar el obrar moral. El estudio de la templanza, especialmente de la castidad, adquirirá también una considerable extensión.

7. La distinción entre lo que es *de obligación* y lo que es *de consejo,* empleada por santo Tomás en el tratado de los estados especiales para designar el campo de libertad que la virtud abre más allá de las obligaciones, fue aplicada al conjunto de la moral. El terreno de la moral va a ser partido en dos: tendremos, por un lado, las obligaciones estrictas, que constituyen la moral propiamente dicha, y, por otro, los consejos, que van más allá de los mandamientos y que dependen de la ascética y de la mística, como ciencia aneja, cuyo lugar será siempre marginal en la enseñanza.

8. Por último, *el estado religioso* atraerá todavía la atención de los moralistas, pero lo considerarán también desde el punto de vista de las obligaciones especiales que impone, más que del ideal espiritual que lo inspira. En cuanto a los *carismas,* como la profecía, serán adjudicados a la dogmática o a la mística.

9. Terminemos nuestra comparación con una comprobación bastante significativa. En las 303 cuestiones y unos 1.542 artículos de que consta la *Secunda Pars,* no se encuentra prácticamente ningún estudio de casos de conciencia. Este hecho es más revelador si tenemos en cuenta que santo Tomás afirma en el prólogo de la *Prima Secundae:* «Ya que las acciones humanas se dirigen a realidades singulares, toda ciencia práctica alcanza su culminación en las consideraciones particulares». De ahí la división de su moral en una parte universal y una particular; pero esta última está consagrada al estudio de las virtudes en particular, sin descender jamás a los casos de conciencia. Solamente en las cuestiones quodlibéticas, cuyo tema es propuesto libremente por el público de la disputa, santo Tomás abordará casos concretos y difíciles: por ejemplo, ¿ha de señalar el vendedor un defecto en su mercancía? o ¿hay que revelar a un superior que lo pide la falta ocultada por un cofrade?

Sin embargo, desde el siglo XVII, toda la moral va a concentrarse prácticamente en el examen de los casos de conciencia. La «cuestión» de la Edad Media se convierte en el caso de conciencia, que constituye desde entonces la materia principal y característica de la moral moderna.

Por consiguiente, estamos ante morales de naturaleza diferente: por una parte, una moral de las virtudes, que se plantea como tarea la educación para la virtud, especialmente para la prudencia y el discernimiento en lo concreto; por otra, una moral de los casos de conciencia escrutados en sus relaciones con las obligaciones legales.

Como se ve, la simple comparación del índice de materias de la moral manifiesta que se han producido profundos cambios entre el siglo de santo Tomás y la época de los manuales. Se trata de una nueva concepción y organización de la moral que se ha formado después del Concilio de Trento, como veremos posteriormente. A pesar de sus intenciones declaradas, no puede decirse seguidora del Doctor Angélico más que parcialmente.

CONCLUSIÓN

La *Suma Teológica* de santo Tomás es la mayor obra maestra de la escolástica medieval, sobre todo en su parte moral. Supera a las demás obras de esa época creadora en las diferentes dimensiones del método escolástico que utiliza:

— por el número de fuentes utilizadas: Padres latinos y griegos, Aristóteles y sus comentadores griegos, latinos, árabes y ju-

díos, y por la unidad profunda conferida a este conjunto que habría podido ser heteróclita;

— por la perfección y la precisión del análisis de todos los elementos que forman el universo moral y teológico, y por la potencia de la síntesis que los dispone según un orden natural y lógico, en el que nada es descuidado y en el que cada uno recibe su lugar para formar un conjunto majestuoso.

Conviene también subrayar el carácter fundamentalmente racional del sistema tomista. La moral está regida por la razón práctica perfeccionada por las virtudes infusas y adquiridas. La referencia a la razón constituye el criterio principal del juicio moral. Pero esta razón está arraigada en la fe y recibe de ella, con los dones de sabiduría y de consejo, una luz superior. Está también íntimamente unida a la experiencia concreta producida por la voluntad, la sensibilidad, sus inclinaciones y deseos rectificados y fortalecidos por las virtudes morales y los dones que les corresponden. Por tanto, para santo Tomás, la razón práctica funciona en coordinación y armonía, en *sinergia,* con el universo de la fe y con la totalidad del hombre.

Cuando, posteriormente, la razón se separe cada vez más de la fe, por una parte, y de la voluntad y de la sensibilidad, por otra, la escolástica se verá en peligro de entregarse al racionalismo, que intenta reducir todo a leyes, a juicios y criterios racionales, a un intelectualismo que confunde la realidad con el concepto abstracto y con el razonamiento lógico. La moral escolástica se empobrecerá, entonces, grandemente al perder demasiado contacto con la experiencia humana y espiritual.

Contra una ilusión óptica

El poder de la síntesis llevada a cabo por santo Tomás y su misma perfección racional han engendrado a veces en sus discípulos, es preciso confesarlo, una cierta ilusión óptica en su mirada a la teología y a su historia, como si dijesen: «Puesto que santo Tomás ha reunido en su obra lo mejor de las opiniones y las doctrinas de los autores que le han precedido y ha ordenado estos materiales de una manera incomparable, quedamos dispensados de leer a esos autores, sean Padres de la Iglesia o filósofos». Y sin atreverse demasiado a decirlo han aplicado este razonamiento a la misma Escritura: ¿No está toda ella asumida, en un nivel de racionalidad superior, en la obra del Doctor Angélico? Este modo de pensar fue reforzado por el carácter fundamentalmente racional de la escolástica, que hizo predominar en ella una perspectiva in-

temporal. No viendo interesante la historia, y no conociendo ya suficientemente las obras que precedieron o acompañaron a santo Tomás, llegaron a considerarlo como una especie de Himalaya teológico: antes de él no había más que preparaciones más o menos cercanas, y tras él, no ha habido sino retornos y mejoramientos más o menos felices.

Se trataba de una ilusión peligrosa por varias razones.

1. Impide ver que el sistema tomista, como todas las construcciones teológicas, debe «humillarse» ante el Evangelio y la fe, que forman la fuente única y permanente de la Revelación, y dominan todas las derivaciones teológicas; por consiguiente, debemos evitar a toda costa que cualquier sistema, por perfecto que sea, se convierta en una pantalla entre el creyente —incluido el teólogo— y la palabra de Dios. Por lo demás, ésta es la opinión explícita de santo Tomás cuando sitúa en el origen de la teología y del obrar moral la fe en Cristo bajo la luz del Espíritu Santo en unión con el Evangelio. Con gusto diremos que, para alcanzar a santo Tomás desde dentro, es necesario, en primer lugar, separarse de él y seguir sólo la luz superior de la fe en Cristo y en su Palabra; es en ella y en ninguna otra parte donde se descubrirá la fuente primera de toda teología auténtica y la puerta de acceso al pensamiento profundo de santo Tomás, como si el Evangelio nos recondujese a él, en un segundo movimiento, con una mirada transformada.

2. Las riquezas del misterio de Cristo contenidas en el grano del Evangelio han fructificado en la Iglesia de siglo en siglo y superan todo lo que puede contener un sistema de pensamiento, por completo que pueda ser. Por tanto, es necesario que esta riqueza viva sea dispensada por una diversidad de obras teológicas, cada una de las cuales tendrá sus cualidades propias y constituirá un camino hacia Cristo, conviniendo mejor a unos u otros, según la variedad de familias espirituales y de orientaciones intelectuales. La experiencia demuestra que el discípulo de santo Tomás no pierde nada si lee a san Agustín, a los Padres griegos o incluso a los humildes Padres del desierto, que hicieron las delicias del Maestro por medio de las *Conferencias* de Casiano. Apreciará y adquirirá una mejor inteligencia del texto de santo Tomás y descubrirá mucho mejor su relieve y sus dimensiones.

3. Por último, limitarse a estudiar a santo Tomás, en moral o en otra disciplina, es contrario al verdadero espíritu del Doctor Angélico, que se mostró antes que nada ávido de la verdad, viniera de donde viniese, y deseoso de dar cuenta de ella. En consecuencia, hemos de considerar sus obras más bien como una guía hacia los autores que él utilizó y hacia la entera verdad de la cual han sido también intérpretes, y no como una especie de manual perfecto que los hiciera

inútiles. Aquí se manifiesta el carácter siempre ambivalente del pensamiento sistemático: puede ser abierto o cerrado sobre sí mismo. Apreciar la apertura del sistema tomista al Evangelio de Cristo y a las otras obras de la fe cristiana, así como al pensamiento humano, depende, en buena parte, del propio lector de santo Tomás.

Nota sobre la escuela tomista

La herencia de santo Tomás fue asumida bastante pronto por su Orden, que debió asegurar su defensa tras la condena de algunas proposiciones extraídas de sus obras por Esteban Tempier, en 1277, y ante los ataques franciscanos, entre otros el famoso *Correctorium* de Guillermo de la Mare, que presentaba 117 proposiciones enseñadas por santo Tomás como contrarias a la verdad y a la doctrina de los Franciscanos. Desde 1279, el Capítulo General de los Dominicos celebrado en París prohibió todo ataque contra la doctrina del hermano Tomás de Aquino. En 1313 impuso esta doctrina para la enseñanza de la Orden de Predicadores[4].

La escuela tomista se constituyó poco a poco. Fue formada, sobre todo, por los numerosos comentadores de las obras del Maestro, especialmente de la *Suma Teológica,* que se dedicaron a defender, explicar y difundir su doctrina, en especial tras la crisis del nominalismo en los siglos XIV y XV y en el esfuerzo de renovación teológica del siglo XVI. Recordemos los principales comentadores. Fueron: *Juan Capreolus* († 1444), que mereció el nombre de «princeps thomistarum»; Tomás de Vio, conocido como *Cayetano* (1469-1534), considerado como el principal comentador de santo Tomás, cuyas explicaciones han sido insertadas en la edición leonina de la *Suma Teológica; Silvestre de Ferrara* (1474-1526), que escribió un buen comentario de la *Suma contra gentiles.*

España conoció un resurgimiento tomista notable en el siglo XVI con la escuela dominica de Salamanca ilustrada por *Francisco de Vitoria* (1480-1546), al que se considera como el fundador del derecho internacional, *Melchor Cano* (1509-1560), autor de los *Lugares Teológicos,* estudio de las bases reveladas de la teología, que fue uno de los principales teólogos del Concilio de Trento, y *Domingo Bañez* (1528-1604), célebre por sus controversias con los jesuitas sobre la teología de la gracia. En el siglo XVII, es preciso citar la es-

4. Para los detalles de esta historia, cf. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino,* Oxford 1974, pp. 331 ss.

cuela de los Carmelitas de Salamanca, llamada los *Salmanticenses,* que compondrán un *Cursus theologicus summam divi Thomae complectens;* asimismo *Juan de santo Tomás* (1589-1644), que escribió, en Alcalá y en Portugal, un *Cursus theologicus* y un bello tratado de los dones del Espíritu Santo[5]. Señalemos, por último, en el siglo XVIII, a *Ch. R. Billuart* (1685-1757), francés, que poseía el arte de la exposición clara, sucinta y ordenada, y que se convirtió en una fuente principal de los manuales posteriores de inspiración tomista.

Como puede verse, santo Tomás tuvo una posteridad numerosa. Su obra produjo una escuela que conoció resurgimientos en diferentes épocas hasta nuestros días con lo que se ha denominado neotomismo. No obstante, se plantea, sobre todo después de los estudios históricos recientes, un problema de fidelidad y de autenticidad, que afecta particularmente a la moral: ¿corresponde exactamente a la teología moral de santo Tomás la presentación que de ella se hace en los manuales «ad mentem sancti Thomae»? En los últimos tiempos, se ha apreciado la diferencia tan grande que existe entre el santo Tomás histórico y su escuela, que se ha creado, especialmente en Alemania, un adjetivo nuevo para designar la doctrina del propio santo Tomás y diferenciarla de la de su escuela: se ha introducido el término «thomanisch» o «tomasisch», en alemán, y propuesto el de «thomasien» en francés, «tomasiano», en castellano, en vez del de «tomista».

No podemos detenernos aquí en un trabajo de comparación. Nos limitaremos a la cuestión fundamental del método.

El método tradicional de la escuela tomista es heredero de la escolástica y puede ser calificado de especulativo. Toma como base los textos de las diferentes obras de santo Tomás; los estudia, explica y comenta, utilizando el razonamiento dialéctico, de forma que parece estar en línea de continuidad con el método de la escolástica practicado por el mismo santo Tomás.

Sin embargo, conviene observar que la base de la doctrina, las «autoridades», los textos empleados, se reducen prácticamente, en los comentadores de santo Tomás, a las obras de éste, mientras que él mostraba una constante preocupación por extender el abanico de sus fuentes tanto como fuera posible en todos los campos. Por otra parte, el racionalismo moderno influirá en la escolástica en el sentido del razonamiento abstracto y lógico, en la línea de un intelectualismo separado de la experiencia concreta.

5. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Les dons du Saint-Esprit,* trad. Raïsa Maritain, Juvisy 1930.

La obra de santo Tomás es evidentemente especulativa, como, por otro lado, lo es toda teología; no puede ser comprendida y explicada sin una reflexión del mismo orden. No obstante, un estudio histórico del texto y del pensamiento del Doctor Angélico nos haría descubrir, poco a poco, muchas perspectivas que no aparecen a la mirada simplemente especulativa, y que nos permitirían una lectura renovada, más exacta y enriquecida, con gran provecho de la reflexión teológica. He aquí algunos puntos principales:

1. La simple investigación y lectura de las fuentes de santo Tomás, indicadas por él con una palabra, conduce a pasajes, a veces bastante largos, de san Agustín, de san Gregorio, de Aristóteles, etc., que dan al texto una densidad y una amplitud que no se pueden percibir a causa de la extraordinaria concisión y concentración del lenguaje y del pensamiento de santo Tomás. Detrás del razonamiento riguroso, se descubre entonces una rica experiencia humana y cristiana, asumida, clarificada y expuesta con una simplicidad extraordinaria.

2. El conocimiento del medio histórico, teológico y social del siglo XIII, proporciona muchos puntos de referencia que permiten tomar una medida más exacta y adquirir una visión más profunda de la doctrina de santo Tomás. El conocimiento de los teólogos de su tiempo, del estado de la doctrina, de los adversarios que había de combatir y de las causas que tenía que defender, es indispensable para lograr una interpretación correcta y matizada, para establecer el relieve de su pensamiento y evitar malas interpretaciones.

3. Conviene también tener en cuenta, mucho más de lo que hacen sus comentadores, la continuidad histórica de las obras de santo Tomás. Una obra de juventud, como el *Comentario a las Sentencias,* no se puede poner en plano de igualdad con la *Suma Teológica.* Intervienen aquí diferentes perspectivas: el investigador especulativo busca las similitudes entre los textos de santo Tomás que tratan de un mismo tema para establecer sólidamente la doctrina. El historiador está atento a las diferencias que son los signos de una evolución, de un progreso en el pensamiento y en la expresión. La mirada histórica permite, de esta forma, volver a trazar la génesis y la maduración de la doctrina de santo Tomás y penetrar en ella más profundamente, con mayor exactitud. Detrás de los textos se aprecia mejor la vida, la obra que se elabora, y se consigue comprenderla mejor.

4. El estudio histórico es un método de aproximación para el teólogo. El autor del que se ocupa se hace cada vez más familiar por

su uso frecuente; puede entonces iniciarse y proseguirse un diálogo fructífero, en el que serán debatidos los problemas más interesantes. Sin embargo, paradójicamente, cuanto más nos aproximamos a un autor del pasado, más apreciamos la distancia que hay que recorrer para unirnos con él. En particular, cuanto más se aprende a sopesar y medir los textos y el pensamiento de santo Tomás, con mayor claridad se aprecian sus diferencias con la presentación que de él hicieron en la época moderna sus comentadores, en particular sus discípulos, y se descubre el condicionamiento histórico que les influyó en la lectura de su maestro: el debate en torno al nominalismo, del que vamos a hablar, que trastocó el universo teológico de la Edad Media, y después, la crisis del protestantismo y del racionalismo. Estos grandes acontecimientos de la historia del pensamiento occidental formaron, en cierta medida, una pantalla entre la escuela tomista y su maestro, al introducir, sin que tuvieran conciencia de ello, problemáticas, categorías y concepciones sutilmente diferentes, que eran, con frecuencia, empobrecedoras y estrechas, especialmente en el dominio de la moral.

Nos parece, pues, indispensable hoy unir el método histórico al método especulativo, en el estudio de santo Tomás y renovar de este modo el método tradicional. El interés de hacer esto no es solamente histórico, como la reconstrucción, tan exacta como sea posible, del pensamiento de un gran maestro. Es principalmente teológico y puede ser muy actual; pues la síntesis de santo Tomás es una de esas obras clásicas, a las cuales es preciso volver siempre como a uno de los grandes modelos del pensamiento teológico, que poseen el poder secreto de formar y de fecundar, en cualquier época, el espíritu de aquellos que lo frecuentan con la suficiente ansiedad como para adquirir una inteligencia viva de él. Un conocimiento profundo de santo Tomás, como de los Padres, es una de las condiciones de una auténtica renovación de la teología, que sea realmente enriquecedora de la herencia recibida y que impida una dilapidación sin miramientos. Esto es particularmente válido para la teología moral.

CAPÍTULO X

LA TEOLOGÍA MORAL A FINALES DE LA EDAD MEDIA: LA REVOLUCIÓN NOMINALISTA

Las escuelas franciscana y dominicana

Innegablemente, la teología moral alcanzó un punto de apogeo con la *Secunda Pars* de la *Suma Teológica* de santo Tomás. Este éxito, sin embargo, no debe hacernos olvidar la grandeza y riqueza de la escuela franciscana, representada por Alejandro de Hales, san Buenaventura y Duns Scoto, que se erigió como guardián de la tradición agustiniana. La escuela dominicana tomó conciencia de ello y se formó para responder a los ataques lanzados contra la teología de santo Tomás, tildada de «novella» por los franciscanos, y, en particular, para replicar a la condena de algunas tesis tomistas por el obispo de París, Esteban Tempier, que contaba con el apoyo de los franciscanos e incluso de algunos maestros dominicos como Roberto Kildwardby de Oxford. Los franciscanos reaccionaron contra el aristotelismo de santo Tomás, que estimaban exagerado y peligroso, incluso utilizando, en cierta medida, al mismo Aristóteles. Las divergencias son profundas. Versan sobre la cima de la moral cristiana. En oposición al primado otorgado por santo Tomás a la inteligencia, lo que le lleva a definir la bienaventuranza por un acto de esta facultad, la visión de Dios, como elemento primero y formal, los franciscanos sostienen el primado de la voluntad y hacen del amor el constitutivo esencial de la bienaventuranza.

Estas luchas de escuela, que se prolongaron durante varios siglos, no deben ocultar el aspecto positivo de una investigación teológica común. Las obras de estos teólogos serán, cada una a su manera, esfuerzos de la inteligencia cristiana para examinar las riquezas del

misterio de la salvación que sobrepasa toda inteligencia de este mundo y permite múltiples caminos de acceso. Estas escuelas son parecidas a fuertes ramas brotadas del mismo tronco común de la escolástica en su época creadora, que se conjugan y se oponen a la vez. Conviene señalar también que el debate no se limita a estas dos familias religiosas particulares, a una lucha de capilla o de claustro; alcanza a la concepción global de la teología y afecta a toda la Iglesia, en la que estas órdenes desempeñaban, en esa época, un papel motor de primera importancia. Es la inteligencia cristiana la que se pone en cuestión.

Evidentemente no podemos exponer aquí todas las fases de este debate. Concentraremos nuestra atención en una decisiva etapa que va a conocer la teología moral en el siglo XIV con el advenimiento del nominalismo.

El destino de Guillermo de Ockham

El franciscano Guillermo de Ockham conoció un extraño destino. Inglés, estudiando en Oxford, no recibió nunca el grado de maestro en teología porque el Canciller de esa Universidad, Juan Lutterell, le reprochó sostener doctrinas peligrosas. No pasará, pues, durante toda su vida, de bachiller en teología, de ahí su nombre de «Venerabilis Inceptor». Citado a la corte de Avignon por el papa Juan XXII, llega allí en 1324, un año después de la canonización solemne de santo Tomás, en la misma época que el dominico alemán Maestro Eckhart, que va a morir poco antes de la condena de tesis extraídas de sus obras y predicaciones. Viendo su causa demasiado comprometida, Ockham huye a Alemania y se pone al servicio del emperador, Luis de Baviera, en su lucha contra el Papa. Se le atribuye esta expresión dirigida a su protector: «Defiéndeme con la espada, que yo te defenderé con la pluma». Propugna la separación radical entre la Iglesia y el mundo, y niega al Papa todo poder en el orden temporal, quebrando, de este modo, el ideal unitario de la iglesia medieval. Igualmente separa el orden de la razón del orden de la fe. Juan XXII hallará en las obras de santo Tomás los argumentos con los que replicarle.

Las doctrinas de Ockham conocerán una difusión muy amplia y originarán el nominalismo, que influirá profundamente en el pensamiento occidental de este final de la Edad Media. Aunque permanece exteriormente en la línea de la tradición escolástica, el nominalismo marca, de hecho, una ruptura profunda con el período de

los Padres y de los grandes escolásticos, y prepara, de forma directa, el advenimiento de un período nuevo. Esto nos parece particularmente claro en lo que respecta a la teología moral.

Por desgracia, no se ha estudiado mucho el pensamiento de Ockham desde el punto de vista moral, aunque tampoco él escribió obras dedicadas a esta parte de la teología que sean comparables a la *Secunda Pars* de santo Tomás. Sin embargo, lo que de él sabemos, que fue completado y prolongado por sus discípulos, basta para manifestarnos sus ideas principales y revelarnos la extensión de su influencia. No expondremos aquí la doctrina moral de Ockham por ella misma, con sus matices y sutilezas, cuando no con sus contradicciones. Lo que nos interesa es extraer de ella los elementos que han dado nacimiento a una nueva estructuración de la moral.

La explosión nominalista

Permítasenos una comparación que puede parecer audaz, pero que se verifica con bastante exactitud. Con Ockham, asistimos a la primera explosión atómica de la época moderna. El átomo que se desintegra con él no es evidentemente físico, sino psíquico: es el núcleo del alma humana con sus facultades lo que se rompe a partir de una concepción nueva de la libertad, que provoca estallidos sucesivos que van a quebrar la unidad de la teología y del pensamiento occidental. Con Ockham, la libertad por la reivindicación de la autonomía radical que la define, se separa de todo lo que no es ella, de la razón, de la sensibilidad, de las inclinaciones naturales y de todo factor exterior. Seguirán múltiples separaciones: entre la libertad, de un lado, y la naturaleza, la ley y la gracia, del otro; entre la moral y la mística, la razón y la fe, el individuo y la sociedad, etc. Posteriormente, dedicaremos un capítulo al estudio de esta concepción de la libertad; pero conviene ya hablar de ella brevemente.

La libertad de indiferencia

Es sabido que, para el nominalismo, sólo existe la realidad individual, única en su existencia singular, mientras que el universal no es sino una forma cómoda de expresarse, sin realidad, que no tiene más que un valor nominal. En moral, la realidad residirá en la decisión singular de la voluntad libre. Para Ockham, la libertad es esencialmente el poder de elegir entre cosas contrarias, independiente-

mente de toda otra causa distinta de la libertad o de la propia voluntad. La libertad se mantiene totalmente en una indeterminación fundamental entre cosas contrarias, entre el sí y el no, en una indiferencia original de la voluntad, que le permite determinarse en la elección sólo a partir de ella misma. De ahí el nombre de libertad de indiferencia. «Llamo libertad al poder que tengo de producir indiferentemente y de modo contingente efectos diferentes, de suerte que pueda causar un efecto o no causarlo sin que se produzca ningún cambio fuera de este poder» *(Quodl.* 1, q. 16). Como escribe A. Garvens: «De este modo, la voluntad está, según Ockham, puramente indeterminada en la posición de su primer acto. Éste no puede ser necesitado por nada, ni por un objeto exterior, ni sobre la base de una determinación habitual. Es él mismo el fundador de su actividad libre y se determina a sí mismo en oposición al intelecto, que está condicionado por otro, a saber, por la propia voluntad, a la posición de determinados actos. Ockham caracteriza la libertad de la voluntad como *"quaedam indifferentia et contingentia"*... Sobre la base de esta libertad, la voluntad se mantiene en una completa indiferencia respecto de los contrarios singulares...»[1].

Ockham interpreta, pues, con un rigor nuevo la definición clásica de la libertad según Pedro Lombardo: «Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis». Según una explicación que ya es mencionada por san Buenaventura (II *Sent.* dist. 25, a. 1, q. 2), la libertad no procede de la razón y de la voluntad, como decía santo Tomás, sino que las precede y las mueve a sus actos, pues yo puedo escoger conocer y querer, o lo contrario. Ockham tiende a identificar la libertad con la voluntad y hacer de ésta la facultad esencial del hombre.

La atomización del obrar

Toda la realidad moral va a concentrase para Ockham en la elección libre así definida. El acto libre es el surgimiento en el instante singular de una decisión que no tiene otra causa que el poder de autodeterminación del que goza la voluntad. Por consiguiente, cada uno de nuestros actos voluntarios se convierte en una realidad singular, aislada en el tiempo por el poder mismo del que disponemos siempre de elegir entre cosas contrarias, pues no podríamos estar li-

1. A. GARVENS, *Grundlagen der Ethik von Ockham,* en «Franziskanische Studien» 21 (1934) 256-257.

gados por un acto del pasado ni ligarnos al futuro sin perder la libertad radical que está en cada instante presente en nosotros. De esta forma, la conducta del hombre se convierte en una sucesión de actos singulares, un rosario de átomos morales que no mantienen ya entre sí ningún vínculo profundo, pues las relaciones que pueden subsistir entre ellos quedan fuera de la libertad en dependencia de su decisión.

En consecuencia, la finalidad va a perder mucha de su importancia. Constituía para santo Tomás el primer elemento del obrar voluntario, que definía por el poder propio del hombre de obrar en vista de un fin. Por esta razón, el estudio de la moral comienza en la *Suma* por el tratado del fin último, presentado como el principio de unidad de todos los actos del hombre, e incluso, potencialmente, como el principio de unidad de las acciones de todos los hombres, cuando no de todas las criaturas. Ockham ya no acepta este modo de ver las cosas que da a la finalidad un alcance universal. En él, la separación supera a la unificación en su concepción del acto humano. No cabe duda de que otorga una importancia real al fin, al que denomina objeto principal del acto voluntario; pero considera que el fin es interior al acto singular y no puede crear vínculos esenciales que reúnan varios actos. Por ello, creerá que se dan dos actos totalmente distintos en el querer de una cosa en vista de un fin querido por sí mismo: el acto que versa sobre esa cosa tendrá el fin como «objeto parcial», y será diferente del acto que versa directamente sobre el fin y lo toma como «objeto total»[2].

Por tanto, el obrar humano va a estar constituido por una serie de decisiones libres, de actos independientes —de casos de conciencia, como se dirá posteriormente—, que no mantienen entre sí más que relaciones superficiales y que habrán de ser estudiados cada uno en particular. Como cada individuo, cada acto llega a ser una especie de absoluto, algo así como una isla. De ahí el carácter de insularidad que se ha podido atribuir al pensamiento de Ockham y que evoca su origen inglés. De este modo, mediante su concepción de la libertad y del acto humano, sentó la base de lo que llegaría a ser la casuística.

La eliminación de las inclinaciones naturales

Un punto capital de la crítica hecha por Ockham a la concepción tomista de la libertad fue eliminar las inclinaciones naturales del núcleo del acto libre, especialmente la inclinación a la felicidad, que

2. I *Sent.* d. 1, q. 1 N, citado por A. GARVENS, *op. cit.,* p. 392.

regía el conjunto de la moral en la *Suma Teológica* y que constituía la primera cuestión moral de acuerdo con toda la tradición anterior.

Sin duda, en nosotros existe la inclinación a la felicidad, pero, según Ockham, seguimos siendo enteramente libres de querer o no querer la felicidad, lo mismo que el fin último o la propia existencia, somos libres de aceptar estas inclinaciones o de rehusarlas. «...Digo que la voluntad en este estado puede no querer el fin último, ya sea presentado en general o en particular. Lo que pruebo así. Se puede no querer lo que la inteligencia puede ordenar no querer. Esto es evidente por sí mismo. Pero la inteligencia puede creer que no hay fin último ni bienaventuranza y, en consecuencia, ordenar que no se quiera el fin último o la bienaventuranza. De otro modo: cualquiera que pueda no querer el antecedente, puede no querer el consecuente. Ahora bien, cualquiera puede querer no existir. Puede, pues, no querer la bienaventuranza que cree consecuente a su existencia. Digo, en segundo lugar, que si la inteligencia juzga que tal cosa es el fin último, la voluntad puede no querer este fin. Lo que pruebo a continuación. La potencia libre es capaz de actos contrarios; por esta razón puede determinarse en un sentido y en cualquier otro. Ahora bien, la voluntad como potencia libre es capaz de querer o de no querer respecto de cualquier objeto. Si es, pues, capaz de querer respecto de Dios, por la misma razón puede no querer respecto de Dios...» [3].

Para santo Tomás, las inclinaciones naturales al bien, a la felicidad, al ser, a la verdad, eran la fuente misma de la libertad; eran constitutivas de la voluntad y de la inteligencia que, al conjugarse, formaban el libre arbitrio. Para él, somos libres no a pesar de estas inclinaciones, sino a causa de ellas. Según Ockham, por el contrario, la libertad domina las inclinaciones naturales y las precede por el hecho de su indeterminación radical y por su poder de elegir cosas contrarias respecto de cualquier situación. En esta perspectiva se podría decir que la libertad se manifiesta mejor cuando resiste a las

3. «Sed ultra dicta ibi dico quod voluntas pro statu isto potest nolle ultimum finem sive ostendatur in generali sive in particulari. Quod probatur sic. Illud potest esse nolitum quod intellectus potest dictare esse nolendum. (Hoc patet de se). Sed intellectus potest credere nullum esse finem ultimum sive beatitudinem, et per consequens díctare finem ultimum sive beatitudinem esse nolendum. Secundo sic. Quicumque potest nolle antecedens potest nolle et consequens. Sed aliquis potest velle non esse. Igitur potest beatitudinem nolle quam credit consequi ad suum esse. Secundo dico quod intellectu iudicante hoc esse finem ultimum, potest voluntas illum finem nolle: quod probatur. Quia potentia libera est receptiva actuum contrariorum: qua ratione potest in unum et in reliquum. Sed voluntas tanquam potentia libera est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque objecti. Si igitur potest in velle respectu Dei: eadem ratione potest in nolle Dei...» IV *Sent.* q. XIV D.

inclinaciones naturales. Por esta expulsión de toda inclinación natural de la libertad, Ockham supera a su maestro Duns Escoto, lo que le conduce a un indeterminismo extremo, como hace notar A. Garvens *(op. cit.,* p. 256).

En consecuencia, no estando ya comprendidas en el acto voluntario, las inclinaciones naturales caerán más abajo de la libertad y formarán una zona inferior al universo moral, del orden del instinto, de la sensibilidad y de lo biológico. Ya no se podrá comprender que exista en el hombre una espontaneidad natural superior, de orden espiritual, que inspire a la misma libertad.

La marginación de las virtudes

Tras las inclinaciones naturales y la finalidad, es preciso igualmente separar del acto libre los *habitus y las* virtudes, como disposiciones estables a obrar de una determinada manera. Los *habitus* y las virtudes pueden sin duda constituir una ayuda que facilita la ejecución de la decisión libre y elimina los obstáculos. Sin embargo, si fueran determinantes, estas disposiciones disminuirían el poder de elegir entre cosas contrarias que define la libertad. Un acto realizado bajo el impulso de un *habítus* parece menos libre que si procediera de una pura decisión voluntaria. Por tanto, los *habitus y* las virtudes deben quedar por debajo de la libertad como tendencias de las que usará o no a su arbitrio. Pierden, de este modo, su valor moral propio y se convierten en simples costumbres, mecanismos psicológicos. Como escribe el P. Vereecke: «La libertad significa indeterminación total. Para que el acto sea bueno y meritorio, la voluntad ha de tener en todo instante la libertad más absoluta de responder o no a la obligación. Todo lo que limite nuestra libertad, disposiciones corporales, inclinaciones de los sentidos, disposiciones psíquicas, limita también el campo de la moralidad, La moral nominalista no será, pues, una moral del ser que se adapta cada vez mejor al bien (añadimos nosotros: tal es justamente el papel de la virtud), sino una moral de los actos, en la que la libertad debe asumir en cada instante la obligación que se le impone» (*op. cit.,* pp. 134-135).

No obstante, conviene añadir que Ockham mantendrá la doctrina de la virtud que imponía unánimemente la tradición escolástica. Pero la entiende a su manera. Sólo reconoce cualidad virtuosa en el acto de la voluntad. «Únicamente el *habitus* de la voluntad es propiamente virtud», afirma (III *Sent.* q. 10 D). Los actos de la sensibilidad o del intelecto, en el caso de la prudencia, no pueden ser lla-

mados virtuosos más que por una denominación totalmente exterior. De todas formas, para él, la inclinación a la virtud no es ni un *habitus,* ni un acto, sino una simple potencia, como el de la materia hacia la forma. En su pensamiento, el acto supera totalmente a toda inclinación y *habitus.* Como se ve, si bien Ockham acepta la doctrina tradicional de las virtudes, la reinterpreta en la perspectiva de su concepción del acto voluntario y de la libertad de indiferencia, lo que quiere decir que elimina de la virtud su principal papel en moral, el de ser una determinación necesaria para asegurar la perfección de las acciones humanas.

La libertad omnipotente de Dios

Frente a la libertad del hombre, Ockham levanta la libertad de Dios. El pensamiento de Ockham está dominado por la idea de la omnipotencia divina, que le permite trasladar al absoluto su idea de la libertad. Para él, la voluntad divina es absolutamente libre; domina incluso hasta la ley moral y todas las leyes de la creación. Lo que Dios quiere es necesariamente justo y bueno, precisamente porque lo quiere; de esta voluntad procede la ley y todo valor o calificación moral. Al no estar determinada en la fijación del bien y del mal por nada diferente a sí misma, la voluntad divina puede modificar en cada instante lo que consideramos actualmente como permitido y como prohibido, en especial según los mandamientos del Decálogo. Dios puede cambiar, incluso, el primer mandamiento y, por ejemplo, llevando las cosas al extremo, ordenar a un hombre odiarle, de suerte que este acto sea bueno. «Toda voluntad puede conformarse al precepto divino: pero Dios puede prescribir que la voluntad creada le odie, pues la voluntad creada puede hacerlo (y rehusar, por consiguiente, la bienaventuranza y el fin último). Además, todo lo que puede ser un acto recto en esta vida puede serlo en la patria: ahora bien, odiar a Dios puede ser un acto recto en esta vida si Dios lo manda, luego también puede serlo en la patria»[4].

De igual modo, el odio al prójimo, el robo, el adulterio serían meritorios si Dios los ordenase. Ockham no reconocía, en efecto, en la naturaleza humana, orden o ley alguna que pudiera determinar la

4. «Praeterea omnis voluntas potest se conformare precepto divino: sed Deus potest precipere quod voluntas creata odiat eum, igitur voluntas creata potest hoc facere. Preterea omne quod potest esse actus rectus in via et in patria: sed odire Deum potest actus rectus in via ista si precipiatur a Deo: ergo et in patria» (IV *Sent.* q. XIV, D, dictum quintum).

libertad y la omnipotencia divinas. Sin duda existe un «communis cursus rerum», un orden habitual de las cosas, en la moral y en la naturaleza, que se desarrolla conforme a las leyes que conocemos, lo que permite de Ockham conservar un sentido para expresiones clásicas como la ley natural; pero nada nos puede garantizar que mañana la voluntad divina no las modificará.

La obligación moral

He aquí, una frente a otra, la libertad de Dios y la libertad del hombre concebidas como dos absolutos, pero con la diferencia de que Dios dispone de toda la omnipotencia con respecto a su criatura y puede, por consiguiente, imponerle su voluntad. Habiendo liberado la libertad de toda dependencia respecto de la naturaleza, lo que es válido tanto respecto a Dios como al hombre, Ockham no puede ya concebir otras relaciones entre el hombre y Dios, como con otras libertades, que las que proceden de la voluntad y del poder: tal es la ley, expresión de la voluntad divina, que actúa con la fuerza de la obligación. De esta forma, la ley y la obligación ocupan el centro de la moral de Ockham, se convierten en su núcleo y en su fuerza. Para él, la obligación va a formar el elemento constitutivo y la esencia misma de la moralidad. «La bondad y la malicia significan que un agente está obligado a tal acto o a su contrario»[5]. El concepto de moralidad no implica ninguna otra cosa más que la obligación en que se encuentra aquel que actúa de llevar a cabo una acción determinada. El hecho de la obligación, y no ya la observación de un orden real, determina la distinción entre la bondad y la maldad morales (A. Garvens, *op. cit.,* p. 271). Hacer el bien será hacer aquello a lo que se está obligado a hacer; hacer el mal, será hacer lo contrario de lo que se está obligado a hacer[6].

Ockham sitúa la idea y el sentimiento de la obligación en el centro de la moral hasta el punto de someterles la misma caridad. En efecto, el amor a Dios ya no tiene para Ockham un valor directo, esencialmente moral; depende de la voluntad libre de Dios. La famosa suposición de que Dios pueda ordenar a un hombre el odiarle, así como odiar a su prójimo, y hacer meritorio el odio, es per-

5. «Bonitas moralis et malitia connotant, quod agens obligatur ad illud actum vel eius oppositum» (II *Sent.* q. 19 P).
6. «Malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur» (II *Sent.* q. 4 y 5 H).

fectamente significativa a este respecto. Ockham llegará a sostener que Dios puede sin injusticia alguna reducir a la nada, o también dañar a un hombre que le ama por encima de todas las cosas y se esfuerza en agradarle con sus obras, pues puede hacer lo que quiere de su criatura sin ser deudor de nadie (IV *Sent.* q. 3 Q). Estas afirmaciones extremas manifiestan con total claridad que el centro de la moral, para Ockham, no es ya el amor sino la obligación surgida de la pura voluntad y libertad divina. O, si se quiere, el amor para él tiende a confundirse con la obediencia a la obligación.

En consecuencia, el dominio de la moral va a estar circunscrito por el de las obligaciones morales. Se extenderá tanto como las obligaciones, pero se detendrá asimismo en sus límites: lo que escapa a la obligación o la sobrepasa, como la aspiración de la caridad hacia la perfección, no pertenece ya a la moral propiamente dicha.

La ley moral

La obligación moral está fijada y precisada por la ley. La ley va, pues, a presentarse frente a la libertad humana como la manifestación de las obligaciones surgidas de la voluntad divina, y desempeña, en una cierta medida, el papel de esta voluntad.

Esta será, ante todo, la ley divina que nos es comunicada mediante la revelación en la Biblia, sobre todo en el Decálogo y en los preceptos evangélicos. Los discípulos de Ockham distinguirán después una serie de leyes deducidas de las leyes directamente reveladas, por los apóstoles y sus sucesores, sea por razonamientos evidentes, o incluso inspiradas en personas particulares.

Ockham mantendrá la existencia de una ley natural que le impone la tradición escolástica, pero la reinterpretará conforme a su sistema. La ley natural no está ya basada para él en la naturaleza humana y en sus inclinaciones que descubriría la razón; consiste propiamente en el dictamen de la recta razón que expresa directamente a la voluntad humana cuáles son las órdenes y las obligaciones que emanan de la voluntad divina, sin que sea necesario aportar justificación alguna, pues la justificación de la ley no ha de buscarse en otro sitio distinto a la propia voluntad divina[7].

Por consiguiente, la ley va a ejercer una función cada vez más preponderante en moral. El dominio de la moral coincidirá con el

7. Cf. L. VEREECKE, *op. cit.,* pp. 136-137.

de las leyes y se dividirá pronto no ya según las virtudes, sino de acuerdo con las diferentes leyes y, más precisamente, de acuerdo con los mandamientos de la principal ley moral, el Decálogo.

No cabe duda de que Ockham afirmó con firmeza la libertad de Dios respecto de la ley moral y cargó a ésta con una fuerte dosis de relatividad. Sólo admite la validez de las leyes morales según el curso normal de las cosas que conocemos. Los moralistas posteriores, con miras más prácticas y menos audaces, se contentaron con considerar la ley y los mandamientos como la expresión pura y simple de la voluntad divina, la fuente precisa de las obligaciones, la base firme de la moralidad. Su moral será equivalente a una moral de la obligación y a una moral de la ley.

La razón práctica y la prudencia como regla subjetiva

Después de haber afirmado que la voluntad divina y la ley es la fuente de la obligación moral, Ockham debe aún mostrar cómo el hombre conoce subjetivamente estas reglas objetivas. Esto será obra de la razón práctica y de la prudencia. Efectivamente, Ockham sigue aquí el vocabulario y las categorías de Aristóteles, que se habían impuesto en teología desde santo Tomás. Por consiguiente, empleará los términos de razón práctica y de prudencia más que el de conocimiento, que pertenece a la tradición cristiana y que se impondrá posteriormente.

Sin embargo, también aquí, manteniendo externamente una doctrina clásica, Ockham la transforma y la adapta a sus propias tesis.

Para Ockham, únicamente el acto de la voluntad puede tener un valor propiamente moral, ser bueno o malo y ser llamado virtuoso. Por ello, toda la moralidad depende de la libertad. Sin embargo, para obrar bien, la libertad del hombre tiene necesidad de la recta razón, pues, a diferencia de la voluntad divina, no es la regla última de su obrar ni la fuente suficiente de su propia bondad; debe, pues, conformarse a una regla exterior a ella. Por esto, la recta razón va a intervenir en el acto de la voluntad para hacerle conocer cuál es la voluntad divina, aplicarle la ley moral, y, de esta manera, ejercer una causalidad parcial sobre el acto voluntario.

No obstante, el papel de la razón práctica no es de ninguna manera, a los ojos de Ockham, descubrir, fundar o justificar las leyes morales de acuerdo con la naturaleza de los seres y del hombre en relación a Dios. No habla tampoco de un *habitus* natural de los primeros principios de la ley moral, de la sindéresis, como en la tradi-

ción escolástica. La función de la razón práctica consiste esencialmente en manifestar a la voluntad los mandamientos de Dios tal y como se encuentran expresados principalmente en la Revelación, y en aplicar, después, estos mandamientos al obrar particular y concreto por medio de una reflexión deductiva y con la ayuda de la experiencia. Ésta es principalmente la obra de la prudencia.

La razón práctica y la prudencia son, pues, puros intermediarios entre la ley y la voluntad libre. Su función es transmitir preceptos, obligaciones. Por otra parte, conviene recordar aquí que todo este trabajo es válido únicamente «stante ordinatione divina, quae nunc est», mientras que dure el estado presente de las cosas querido por Dios, dándose por supuesto que Dios podría modificarlo en cualquier instante. Pero, a pesar de esta reserva, siempre presente en el pensamiento de Ockham, la recta razón es buen intérprete en el instante presente de las exigencias de la voluntad divina. Por consiguiente, la voluntad que se opone a la recta razón va, por este hecho, en contra de la voluntad de Dios. Por tanto, la voluntad deberá conformarse con la recta razón y no podrá ser virtuosa sin esta obediencia.

Sin embargo, es muy revelador ver de qué manera Ockham precisa las relaciones entre la recta razón y la voluntad. Para él, la recta razón no contribuye al valor del acto voluntario al presentarle un objeto que tuviese por sí mismo una calidad moral, como, por ejemplo, los padres, que han de ser amados. Más bien, hay que decir que la recta razón llega a ser el objeto y la causa de la bondad del acto voluntario, en cuanto que transmite la voluntad de Dios. He aquí de qué modo: un acto es virtuoso cuando la voluntad tiende por su acto a lo que la razón le manda y eso precisamente por el motivo de ser mandado por ella, y por ningún otro motivo, como, por ejemplo, porque eso le sería agradable. Para que un acto sea plenamente virtuoso, debe ser dictado por la recta razón y querido propiamente porque es dictado por ella[8].

Semejante formulación hace pensar inevitablemente en el imperativo categórico de Kant. En todo caso, muestra hasta qué punto la obligación se identifica, para Ockham, con la calidad moral. Para que la voluntad sea buena, no basta que actúe conforme a la obligación transmitida por la recta razón, pues esta conformidad podría no ser más que material; es necesario también que quiera obrar formalmente por un móvil de conformidad con la recta razón, es decir, con el orden divino que ella dicta.

8. «Quia hoc est elicere conformiter rationi rectae: velle dictatum a ratione recta propter hoc quod est dictatum» (III *Sent.* q. 12 DDD).

Conclusión

La primera moral de la obligación

El pensamiento de Ockham difundido por la corriente nominalista constituye una etapa de importancia capital en la historia de la teología moral. Con el «Venerabilis Inceptor», asistimos al surgimiento de la primera moral de la obligación y a la formación de una estructura nueva de la moral, animada por una lógica rigurosa que va a ejercer su influjo, directo o indirecto, en todo el pensamiento moderno.

La moral de Ockham es la primera moral de la obligación. Hasta ese momento, tanto en los filósofos como en los Padres y en los teólogos, la primera cuestión moral era la felicidad, la búsqueda de la verdadera felicidad. La respuesta se organizaba en torno a las virtudes morales con la caridad como centro para los teólogos. Ciertamente, la cuestión de la obligación moral no estaba ausente de la teología clásica, pero era de orden secundario y no se concebía en absoluto con el mismo rigor. En santo Tomás, lo hemos visto, cada tratado de las virtudes termina con una cuestión sobre el precepto que se relaciona con la virtud estudiada. El precepto y la obligación están puestos al servicio de las virtudes y reciben un papel educativo, especialmente en la primera etapa del progreso moral. Sin duda, los teólogos franciscanos ya anteponían los mandamientos y los preceptos, como lo muestra la *Suma* de Alejandro de Hales, pero nadie, que nosotros sepamos, había otorgado aún a la obligación un lugar preponderante. En pocas palabras, se puede decir que la teología moral hasta el comienzo del siglo XIV era una moral de la felicidad y de las virtudes ordenadas en torno de la caridad.

Con Ockham, es el propio centro de la moral lo que se desplaza, originándose así una nueva organización de esta ciencia. Aunque exteriormente asuma todo un conjunto de nociones y de doctrinas tradicionales, Ockham las reinterpreta y las transforma profundamente a partir de la idea de la obligación, que substituye a la del deseo de la bienaventuranza y de la virtud, hasta hacer de ella el centro de la moral y la esencia misma de la moralidad. Todo el dominio de la moral queda transformado. Por tanto, la moral de Ockham merece plenamente ser llamada una moral de la obligación; es la primera en la historia que puede ser calificada con ese nombre.

En lo relativo a la obligación, la influencia de Ockham será decisiva para la teología moral posterior. Claro es que muchos teólogos, entre ellos los tomistas, llevarán a cabo una crítica del nominalismo, rechazarán sus exageraciones —que, sin embargo, son lógicas—

como, por ejemplo, la relatividad de la ley moral ante Dios y el rechazo de fundarla en la naturaleza del hombre y de los seres. No obstante, se producirá una casi unanimidad entre los moralistas, sobre todo a partir del siglo XVII, en situar la obligación en el centro de la moral, a pesar de las diferencias que se manifiesten entre ellos en la cuestión del fundamento de la obligación moral.

La estructura y la lógica del sistema

Nos queda mostrar cuál es la lógica del sistema de Ockham y la estructura de la moral que de ella resulta, pues es esta lógica la que ha asegurado su éxito.

El punto original del sistema, que lo dirige totalmente, nos parece ser la concepción de la libertad de indiferencia, esto es, la posición de la libertad como una pura elección voluntaria entre cosas contrarias. La libertad se convierte en una especie de absoluto en su acto, lo que implica la ruptura, la disolución de todo vínculo de dependencia entre la voluntad y lo que no es ella, en la fuente del obrar humano. Mediante esta libertad, Ockham va a definir, de alguna forma, al hombre y a Dios; a partir de ella establecerá sus relaciones y reconstruirá la moral que los une.

Dios es para Ockham la realización absoluta de la libertad gracias a su omnipotencia. Dios no está, pues, sometido a ninguna ley, ni siquiera moral; su libre voluntad es la única causa y origen de la ley moral. También el hombre goza de una libertad total en su voluntad. Sin embargo, como criatura, está sometido a la omnipotencia divina. Su libertad va, por consiguiente, a encontrar ante ella la libertad de Dios que actuará sobre ella y la limitará con la fuerza de la obligación que le pertenece en propiedad. La moral nace del reencuentro de la libertad humana con la libertad divina y marca la dependencia del hombre respecto de Dios. Se concentrará en torno a la obligación, que es el único punto de encuentro posible entre dos libertades así concebidas.

De ahí va a surgir la estructura de la nueva moral. Abarca los dos polos que acabamos de ver: la libertad del hombre y la libertad de Dios. En el lado de Dios, se pondrá la ley moral, que expresa concretamente su voluntad y que recibe de Él el poder de obligar. Del lado del hombre, tendremos la libertad con sus actos, concebidos como una cadena de decisiones voluntariamente independientes, y la razón práctica con la prudencia, que los moralistas posteriores llamarán la conciencia, que tiene como función transmitir las órdenes y las obligaciones nacidos de la ley. Libertad y ley, razón

práctica o conciencia, actos libres o casos de conciencia, con la obligación, que está en el centro, son los elementos que forman lo que podríamos llamar el átomo constitutivo de la moral nominalista. En él se habrán reconocido los principales tratados que formarán más tarde la moral fundamental en los manuales de moral. Sólo faltan los pecados, que retendrán particularmente la atención de los moralistas, de acuerdo con la perspectiva pastoral del sacramento de la Penitencia, tras el Concilio de Trento.

Los restantes elementos de la teología moral anterior serán tratados según la lógica del sistema así concebido: o serán reinterpretados y reducidos o serán desatendidos y expulsados del ámbito de la moral. Ya Ockham realizó la crítica de la inclinación a la felicidad, lo que preludiaba el olvido posterior del tratado de la bienaventuranza. Reduce la virtud a la conformidad de la voluntad con la obligación prescrita por la razón práctica y la ley. Somete la caridad a la obligación y sostiene la relatividad hasta del precepto del amor a Dios. Los dones del Espíritu Santo, definidos por santo Tomás como «instintos» espirituales, evidentemente van a desaparecer de esta moral.

En suma, todo el desarrollo ulterior de la teología moral, en particular en su forma de casuística, está contenido y preformado en la moral de la obligación elaborada por Ockham.

Con el nominalismo, se abrió un profundo foso entre los moralistas modernos y la tradición patrística. Las categorías nominalistas, en concreto lo que se podría llamar la concepción «obligacionista» de la moral, han penetrado tanto en los espíritus que ya no imaginamos que pudiera ser de otro modo, hasta tal punto que los adversarios del nominalismo terminan, con frecuencia, por aceptar sus nociones y su planteamiento de los problemas. De esta forma, se llega a leer y a interpretar a santo Tomás y a los Padres con las gafas forjadas por el nominalismo, sin percibir ya las diferencias que se establecieron y sus consecuencias. Estamos ante uno de los problemas más fundamentales para la moral cristiana, de un gran alcance tanto histórico como sistemático. Con el nominalismo, asistimos a una verdadera revolución en el universo moral, en las estructuras mentales que sirven para pensarlo. Desde entonces ya nada será como antes.

En particular, con el nominalismo la relación de la moral con la Escritura va a modificarse sutilmente. Aunque toda la Escritura es considerada como la expresión de la voluntad de Dios, sólo los pasajes que manifiestan una obligación legal estricta interesarán a los moralistas y éstos tenderán a interpretarlos en su literalidad material, como se hace con los textos jurídicos. Bajo esta influencia, la relación de la teología moral con la Escritura se reducirá cada vez más.

Capítulo XI

LA TEOLOGÍA MORAL EN LA ÉPOCA MODERNA: LA ERA DE LOS MANUALES

Podemos fijar la fecha del inicio de la época moderna en teología moral con Ockham, en el siglo XIV. El nominalismo, como hemos visto, provocó una profunda ruptura con las ideas morales de la tradición anterior y colocó las bases de las concepciones y sistematizaciones de los siglos siguientes, al concentrar la moral en la idea y el sentimiento de la obligación. Sin embargo, conviene distinguir, en primer lugar, un período de preparación que ocupa los siglos XV y XVI, antes de que se elaborase el sistema moral que va a llegar a ser clásico en los manuales a partir del siglo XVII.

1. La teología moral en los siglos XV y XVI

Ateniéndonos a sus grandes líneas, se puede caracterizar este período por varios estallidos y separaciones que van progresivamente a dibujarse y a crecer en el seno de la teología moral, rompiendo la unidad que había conservado hasta el siglo XIII. La teología va a distinguirse y a distanciarse cada vez más de la mística, por una parte, y de la pastoral, por otra. Estas divisiones, que afectan al conjunto de la teología, repercutirán de un modo particular en el ámbito de la moral y serán, además, determinadas en parte por la nueva concepción que se hace de ella.

La separación entre la teología escolástica y la teología mística

La teología, durante estos dos siglos, se desarrolla en el seno de las universidades gracias al uso cada vez más extendido de los pro-

cedimientos racionales de la escolástica: gran utilización de la dialéctica y de la lógica, acentuación de la orientación especulativa, multiplicación de las divisiones, de las cuestiones, de los argumentos, extensión de un vocabulario técnico y de un lenguaje especializado, abstracción y complejidad creciente de los problemas y de las discusiones... Con franqueza, se puede hablar de una escolástica boyante. Basta consultar las grandes obras escolásticas de la época para darse cuenta de ello: se llega a que, en un solo artículo, se reúnan veinte argumentos favorables a la posición defendida y casi otros tantos contrarios, antes de concluir extensamente y de responder a las objeciones con la ayuda de distinciones a veces muy sutiles. El carácter racional y especulativo domina cada vez más en teología, en conformidad, por otra parte, con el racionalismo que va a dominar la época moderna. La teología se hace universitaria, en el sentido de que es, desde entonces, el patrimonio de los clérigos que pueden acceder a los más altos estudios.

La teología no mostrará menor vitalidad y conoce incluso un resurgimiento notable. Citemos especialmente la escuela dominica de Salamanca representada por Francisco de Vitoria (ca. 1480-1546), que sustituirá las *Sentencias* de Pedro Lombardo, como libro de base en la enseñanza teológica, por la *Suma* de santo Tomás, porque ofrece una estructura racional mucho más satisfactoria. Con Vitoria, el tratado de la justicia va a adquirir una extensión nueva para responder a los problemas de actualidad, derecho natural y derecho de gentes, surgidos por el descubrimiento del nuevo mundo; pero este tratado corresponde también al carácter cada vez más jurídico de la moral. Citemos asimismo los grandes comentadores de santo Tomás, especialmente Cayetano, que explica el conjunto de la *Suma.*

Esta teología, muy especulativa y universitaria, se separa poco a poco de lo que se llamará teología mística, esto es, de las grandes corrientes espirituales de la época. Los espirituales parten de la experiencia de la vida de fe; intentan dar cuenta de las realidades divinas percibidas en la vida interior y en el progreso del alma creyente, todo esto en un lenguaje concreto, que habla a la imaginación y a la sensibilidad tanto como a la inteligencia, accesible, en principio, a todos. Su pensamiento lleva siempre la marca de su personalidad, en contraste con el aspecto abstracto de la escolástica. Los espirituales se dirigen a todos los cristianos, al menos a aquellos que tienen alguna aspiración a una vida evangélica, y persiguen un fin esencialmente práctico: embarcarles en los caminos espirituales y ayudarles a progresar por ellos. La diferencia con la teología escolástica se manifiesta en todos los detalles.

Sin embargo, en el siglo XIV, con el maestro Eckhart (ca. 1260-1327), que era a la vez que teólogo, un gran espiritual y director de almas, la mística permanece todavía profundamente unida a la teología escolástica; mas la separación se hará después cada vez más neta, aunque la mística renano-flamenca, con Tauler (ca. 1300-1361), Henri Suso (1295?-1366), después Ruysbroeck (1293-1381), posee una orientación especulativa que le es propia; pero ésta emana de la experiencia y de la luz de la fe más que de la investigación racional. Por ello, los espirituales, como, por ejemplo, Tomás de Kempis en la *Imitación a Cristo,* alertarán con frecuencia a sus lectores contra la vanidad de las especulaciones teológicas. La mística española que tomará el relevo en el siglo XVI, vivió en armonía con la teología, pero no por eso se diferenciará menos de ella en sus obras.

San Francisco de Sales (1567-1622) merece una mención aparte, pues logró, en cierta medida, restablecer en sus obras la unidad de estas dimensiones, en aquel tiempo bastante separadas: el saber teológico, la experiencia espiritual del amor divino, la preocupación pastoral, y darles una expresión que pone sus escritos al alcance de todos gracias a su genio literario personal. Reaccionó lo mejor que pudo contra la opinión que se había hecho corriente que reservaba la vida espiritual y la búsqueda de la perfección a una elite comprometida en el estado religioso, e intentó mostrar cómo todo cristiano, aunque viva en el mundo, está llamado a la vida interior y por qué caminos puede avanzar en ella.

Encontramos aquí una de las causas que contribuyeron a separar profundamente la teología, más concretamente, la teología moral, de la experiencia espiritual y de la mística. El nominalismo había subrayado la idea de la ley y de la obligación, en detrimento de la espontaneidad interior y del impulso que son propios del amor y que forman la base de la vida espiritual y mística. La escisión que así se establece entre la moral y la mística va a reforzarse por la aplicación de la distinción entre los preceptos y los consejos a toda la moral. La moral se ocupará esencialmente de los preceptos que fijan las obligaciones en los diferentes sectores del obrar humano y que se imponen a todos indistintamente. Los consejos describirán un dominio suplementario, el de los actos supererogatorios, dejados a la libre iniciativa de cada uno y, por este hecho, reservados a una elite que busca la perfección: éste será el terreno de la ascética y de la mística. Esta distinción constituye una verdadera separación, reforzada por la desconfianza respecto de la espontaneidad, en una moral fundada sobre la constricción de la ley, y respecto de la mística, considerada como un fenómeno extraordinario. La división se hará in-

cluso sociológicamente en el seno de la Iglesia entre el común de los cristianos, a los que no se pide más que practicar la moral, y los religiosos, que se consagran por su estado a una vida superior.

La separación entre la teología y la pastoral

Las mismas causas intervinieron en las relaciones entre la teología y el ministerio pastoral con sus diferentes funciones, la predicación, la catequesis y la administración de los sacramentos, en particular, el de la Penitencia. La enseñanza universitaria se hizo inaccesible a la mayor parte de los sacerdotes a causa de su alto tecnicismo. Tomó una orientación especulativa que la alejó de las necesidades del ministerio respecto de los fieles, así como de la experiencia que proporciona la realización de tareas pastorales. Por consiguiente, se sentía la necesidad de encontrar un término medio y de proporcionar a los sacerdotes una enseñanza más concreta y práctica, que los guiase a su tarea apostólica y les ayudase a resolver los problemas que encontraban, en particular en el dominio moral. Esta necesidad dará lugar a numerosas «Sumas para confesores», la más importante de las cuales es la *Summa Theologica* de san Antonio de Florencia (1389-1459), en la que el estudio de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo sigue estando en un buen lugar. Esta preocupación pastoral será asumida por el Concilio de Trento y ejercerá una influencia determinante en la nueva concepción de la teología moral que presidirá la composición de los manuales y los dirigirá hacia la solución de los casos de conciencia.

El teólogo, el espiritual y el pastor de almas

Los fenómenos que acabamos de describir se manifiestan de un modo muy concreto. El desarrollo de la escolástica en las universidades dio lugar a una función nueva en la Iglesia, la de profesor de teología, cuya principal tarea era la enseñanza y la investigación. Es el teólogo en el sentido actual del término. Poco a poco se fue distinguiendo del espiritual y del místico, como igualmente del pastor de almas, obispo o sacerdote. La distancia entre los representantes de estas tres funciones, como entre sus dominios y sus géneros de conocimiento y de experiencia, se agrandó progresivamente desde esa época y subsiste todavía en nuestros días. Se refleja hasta en los programas de estudio, en los que se distinguirán como ramas diferentes

la teología moral, la ascética y la mística, y, por último, la pastoral. Constituye uno de los mayores problemas de la teología de nuestro tiempo, que se encuentra ante la difícil tarea de restablecer la unidad perdida, especialmente tras un Concilio que ha dado prioridad a la preocupación pastoral.

La separación entre la teología, la espiritualidad y la pastoral ha supuesto una pérdida para cada una de ellas. Al separarse de la experiencia espiritual y pastoral, la teología ha perdido su vitalidad y su poder creador, y se ha alejado demasiado de su fuente primera, el Evangelio, que no es un libro de especulación erudita, sino esencialmente una obra de predicación y catequesis, fruto de la fe y destinada a producirla, guiarla y nutrirla. La espiritualidad, por su parte, ha carecido en demasía del apoyo de la reflexión teológica y se ha inclinado del lado del sentimiento religioso. La pastoral se ha visto reducida a una vulgarización de la ciencia teológica, aun cuando abarque una experiencia propia, la del don de la vida de fe, que la relaciona directamente con la predicación evangélica.

¿Es necesario recordar que tales separaciones no existían en los Padres de la Iglesia, que no tenían ni siquiera idea de ellas? Muchos de ellos eran a la vez obispos, predicadores, pastores de almas, teólogos, espirituales, cuando no místicos, y todo eso junto cada una de esas dimensiones de su personalidad y de su obra influía en las otras y las enriquecía, dentro de una experiencia humana y cristiana cada vez más unificada.

La separación entre la teología y la exégesis

Mencionemos, finalmente, una última separación que afecta a las precedentes. A partir del Renacimiento, la exégesis escriturística se transformó progresivamente. La interpretación teológica es sustituida por una exégesis ante todo literaria que prepara el advenimiento del método histórico en el siglo XIX. De esta forma se elaboran un método y un lenguaje técnicos nuevos. La ciencia exegética se alejó de los problemas teológicos y *a fortiori* del uso místico de la Escritura. Ya no mantuvo apenas miras pastorales. Ahora bien, en la medida en que, apoyándose en sus descubrimientos, se afirmaba cada vez más como conocimiento científico, la exégesis moderna ha visto aumentar en ella la tentación de acaparar la Escritura, corriendo el riesgo de convertirse en un obstáculo para aquellos que no están iniciados en sus procedimientos y que ella parece descalificar. De todas formas, un serio problema de método en la

lectura de la Escritura y en el acceso a su contenido se plantea hoy tanto a los teólogos como a los exegetas deseosos de restablecer la comunicación entre ellos. Afecta, de modo especial, a los moralistas, que no pueden contentarse con recibir de los exegetas la limosna de algunos textos imperativos extraídos bien o mal de la Escritura.

Vamos a mostrar ahora cómo se construye, en el siglo XVII, una nueva teología moral sobre las bases proporcionadas por la teología de los siglos precedentes. Consagraremos después un capítulo a la comparación entre la moral católica y la ética protestante, que merece ser tratada aparte. Al hacer esto, nos tomaremos algunas libertades con la sucesión histórica; pero esta anormalidad es requerida por el hecho de que la moral católica postridentina no se elaboró más que tras la crisis de la Reforma.

2. El nacimiento de las «Instituciones morales»

El tiempo de gestación

Una de las preocupaciones principales del Concilio de Trento fue la constitución de los seminarios en los que los futuros sacerdotes recibiesen una formación adaptada a las necesidades de su ministerio, en particular a la administración del sacramento de la Penitencia. Esto entrañaba la necesidad de elaborar un programa de enseñanza teológica apropiado, especialmente en lo que se refiere a la moral.

En esta línea, la Compañía de Jesús, que conoció su primer gran florecimiento en la segunda mitad del siglo XVI, sintió una fuerte necesidad de reorganizar los estudios, para que respondiesen a la vez a las exigencias de la ciencia teológica y a las tareas pastorales que había asumido, especialmente en la dirección de las conciencias, así como a las concepciones y problemas de la época, entre otros, a la moda de los «casos de conciencia» o cuestiones prácticas de moral. Desde 1586, una comisión de la Compañía fue encargada de elaborar un proyecto de programa de los estudios teológicos, una «ratio studiorum Societatis Jesu». Este trabajo fue sometido al examen de los mejores teólogos de la Compañía, y después, en varias ocasiones, se volvió a trabajar sobre él y conoció redacciones nuevas en 1591 y 1615 [1]. Al mismo tiempo, diversos teólogos de la Compañía propusieron proyectos y planes para la exposición de la materia moral. Se

1. Esta historia ha sido muy bien expuesta por J. Theiner en su libro: *Die EntwickIung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin,* Fr. Pustet, Regenburg 1970.

experimenta vivamente, a finales del siglo XVI, la necesidad de un nuevo modo de enseñanza teológica. Los manuales estaban en gestación.

En su *Ratio studiorum,* la Compañía adoptó, a pesar de algunas resistencias, la *Suma Teológica* de santo Tomás como base de su enseñanza. Pero, animada por una preocupación pastoral, estableció una distinción, especialmente en moral, entre un «cursus maior», destinado a un estudio más especulativo, y un «cursus minor», más práctico y orientado esencialmente a la formación de los estudiantes en el tratamiento de los casos concretos. Esta división entrañaba la redistribución de la materia moral según esta perspectiva: tomar de la teología especulativa los elementos generales necesarios como fundamentos de la moralidad, lo que llegará a ser la moral fundamental; y exponer, a continuación, la materia moral en detalle según el orden de los mandamientos, lo que será la moral especial. De este modo, se reunirán todos los elementos útiles para el estudio directo y circunstanciado de los casos de conciencia. Por consiguiente, se descartarán de esta enseñanza los tratados considerados demasiado especulativos, como el del fin último y el de la gracia; se mantendrá el tratado de los actos humanos, el de los *habitus* y virtudes, el de la ley, el de la conciencia y el de los pecados; se estudiarán después los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los sacramentos desde el punto de vista de las obligaciones que impone su administración, eventualmente las obligaciones propias de ciertos estados de vida, como el estado religioso, y, por último, las censuras canónicas que pueden intervenir en el sacramento de la Penitencia.

Las «Instituciones morales» de Juan Azor

Éste es el programa, todavía general, que va a llevar a cabo el jesuita español Juan Azor (1536-1603), profesor en Roma, en sus *Instituciones morales,* cuyo título completo es *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur.* El primer tomo apareció en Roma en 1600; le siguieron dos tomos póstumos en 1606 y 1611. Como se puede comprobar, la brevedad mencionada en el título no impide que la obra adquiera una considerable extensión a causa de su esfuerzo por abarcar el conjunto de la materia moral a partir del punto de vista de la conciencia, que realiza la separación entre el bien y el mal.

La nueva disposición de la moral

En su introducción, Azor anuncia una división cuatripartita de la moral:

1. Los diez mandamientos de Dios.
2. Los siete sacramentos.
3. Las censuras y penas eclesiásticas y las indulgencias.
4. Los estados de vida y los fines últimos.

Se trata evidentemente de una distribución nueva de la materia moral que sustituye a la organización tradicional que seguía las virtudes, y que a partir de ahora la enfoca enteramente según las obligaciones que expresan los diferentes mandamientos, pues hasta los sacramentos y los estados de vida serán estudiados desde el punto de vista de las obligaciones peculiares que implican. Pasamos así de una moral de la virtud a una moral de la obligación. Claro está que las virtudes no serán olvidadas en la exposición —pues, ¿cómo no decir nada de ellas?—, pero serán relacionadas y sometidas a determinados mandamientos y siempre tratadas en la perspectiva de las obligaciones que les afectan.

Estas grandes partes de la moral están precedidas del estudio de los siete elementos generales que Azor manifiesta haber tomado de santo Tomás según el orden de la *Prima Secundae*[2]. Estos son:

1. Los actos humanos.
2. Su distinción en actos buenos y malos, esto es, su moralidad (Azor introduce aquí un estudio de la conciencia).
3. Las pasiones o afecciones que nos empujan al bien y al mal.
4. Los *habitus.*
5. Las virtudes en general.
6. Los pecados en general, como infracciones a la ley y a los derechos.
7. Las leyes: humana, divina y natural, y los cinco mandamientos de la Iglesia, como reglas de las acciones humanas.

2. «Caeterum tamquam prima totius operis elementa septem primis libris ea tracto, quae in Prima Secundae S. Thomas recto ordine disputavit, nimirum de actionibus humanis, de honestate et turpitudine humanarum actionum, de affectibus quibus ad bonum aut malum saepius incitamur, de habitibus, qui assidua exercitatione comparantur in nobis, de virtutibus universim, quae nos ad bonum impellunt, de peccatis itidem generatim, quibus leges et iura perfringimus, de legibus humanis, de divina insuper et naturali lege, de quinque ecclesiae mandatis, quibus tamquam regulis actiones hominum diriguntur».

La comparación de este plan con el orden de la *Prima Secundae* de santo Tomás, que Azor pretende seguir y de la que escribe que la materia está allí en el orden más conveniente («recto ordine disputavit»), hace resaltar inmediatamente las diferencias y particularmente las omisiones principales. Sin decir nada, sin aportar ninguna explicación, Azor no recoge el tratado de la bienaventuranza que abre y rige la *Secunda Pars.* Igualmente omite las cuestiones relativas a los dones, las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo, así como el tratado de la gracia.

La omisión del tratado de la bienaventuranza

La omisión del tratado del fin último y de la bienaventuranza es particularmente significativa y de grandes consecuencias. Indudablemente Azor quería conformarse a la prescripción de la «Ratio studiorum» de la Compañía —en la cual, por otra parte, había colaborado desde 1586—, de evitar las cuestiones demasiado especulativas para la enseñanza moral práctica. Pero esta razón esconde otra más profunda; pues lo discutible es, precisamente, que se haya llegado a considerar el tratado del fin último y de la bienaventuranza como una cuestión puramente especulativa y no necesaria para el estudio de la moral. ¿Cómo se ha llegado a pensar que la cuestión de la felicidad, tan humana y universal según san Agustín, no es concreta ni práctica, que la búsqueda de la verdadera felicidad en las riquezas, en los honores, en el placer, en las ciencias y en los bienes del espíritu, como expone santo Tomás, tenía un interés puramente especulativo? La verdadera razón de la omisión, quizás confusa a los ojos de Azor, pero no menos efectiva en él y en los que le imitaron, era que no veía ya la importancia del tratado de la bienaventuranza en la concepción que se hacía de la moral a partir de la idea de la obligación. En consecuencia, despachaba este estudio al final de la moral, en la parte sobre los fines del hombre, que se proponía tratar en último lugar y que, por otro lado, no tuvo tiempo de abordar. Para él, el tratado de la bienaventuranza no era ya necesario para plantar los fundamentos del edificio moral. Al faltarle conocimientos históricos, no podía saber que santo Tomás había seguido un orden exactamente inverso: en contra del plan de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en las que se trata la bienaventuranza con los fines últimos, había trastocado el orden en el plan de la *Suma* y colocado la cuestión de la bienaventuranza al comienzo de la moral por considerarla primera y principal. Azor obedecía, pues, a una lógica totalmente contraria a la de santo Tomás. Esta lógica estará igualmente en todos los autores de los manuales

que, tomando como modelo las *Instituciones morales,* desatenderán la cuestión del fin último y de la bienaventuranza, en la que no verán ya interés para la moral fundamental. Por ejemplo, en el índice de materias de la vasta *Theologia moralis* de san Alfonso de Ligorio (ed. L. Gandi), no se encuentra nada de «beatitudo». Este género de moral no tiene ninguna necesidad de la consideración de la felicidad para constituirse. De igual modo, la consideración del fin último pierde el papel de criterio supremo que le había atribuido santo Tomás. La finalidad no es ya preponderante en esta concepción; el fin, a partir de ahora, no será más que un elemento entre otros del acto moral.

La omisión del tratado de los dones del Espíritu Santo

¿Consideró asimismo Azor demasiado especulativas las cuestiones de los dones, de las bienaventuranzas y de los frutos del Espíritu Santo? Sin embargo, desempeñan un importante papel en la experiencia cristiana tal y como de ella dan cuenta los autores espirituales, entre otros, los de la Compañía en los tiempos de Azor. Aquí vemos, sin duda, el efecto de la reacción antimística de finales del siglo XVI. Con todo, la razón profunda que condujo a todos los moralistas posteriores a descartar los dones del Espíritu Santo de la moral propiamente dicha, ha de buscarse en la lógica del sistema de la moral de la obligación: la moral es un asunto de la obligación que se impone a todos; los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y la vida espiritual que rigen, es claro que no pueden ser objeto de obligaciones estrictas y no dependen, por consiguiente, propiamente, de la moral, pertenecen al orden de los consejos y a una ciencia diferente. Rechazadas de este modo de la vida común de los fieles, estas cuestiones pueden parecer abstractas, alejadas de lo cotidiano. Se las confiará a la ascética y a la mística.

Otra razón contribuye a ensanchar la separación entre la moral y la espiritualidad en la perspectiva de Azor. J. Theiner ha subrayado que Azor trata del amor a Dios a propósito del primer mandamiento, y del amor al prójimo en relación con el cuarto, separando así, indebidamente, los dos preceptos principales reunidos en el Evangelio, mientras que relaciona otros mandamientos con la virtud de la justicia[3]. Este cambio de perspectiva es muy significativo. El amor y su movimiento, que es descrito por los autores espirituales y místicos, no es ya lo primero en moral para Azor; está subordinado a los mandamientos, y su estudio puede dividirse de acuerdo con

3. *Op. cit.*, p. 274.

ellos. Para él, la virtud de la justicia supera a las otras, porque está directamente relacionada con la idea de la obligación. La moral se convierte en un asunto de justicia o de obligación entre el hombre y Dios; hasta la misma caridad será considerada bajo este ángulo. Por tanto, no es sorprendente que la obra de Azor tenga una fuerte orientación jurídica y canónica, y que se ocupe mucho de cuestiones de derecho, especialmente en su segunda y tercera parte.

¿Hemos de asombrarnos, por consiguiente, de que Azor se entretenga en el estudio de la ley de Moisés y descuide el tratado de la Ley nueva que es una de las cimas de la moral de santo Tomás, como harán todos los moralistas posteriores? En efecto, el Decálogo, identificado con la ley natural, le proporciona las divisiones de la moral especial reemplazando a las virtudes. Pero conviene añadir que la Ley mosaica es interpretada, desde entonces, dentro de la perspectiva particular de la moral de la obligación que está lejos de ser la de la Escritura, que subordina todos los mandamientos y, pensamos nosotros, la idea misma de mandamiento, al amor de Dios que se manifiesta en la Alianza y en las promesas.

La omisión del tratado de la gracia

La omisión del tratado de la gracia puede legitimarse, a primera vista, por la misma razón: su carácter especulativo. Efectivamente, las discusiones sobre la gracia, reavivadas por la disputa protestante y que continuarán en el siglo XVII, eran demasiado complejas y podían parecer muy abstractas. Pero ¿era esto razón suficiente para rechazar todo estudio de la gracia y dispensarse de mostrar que ha de desempeñar un papel y que tiene unos efectos precisos en el obrar humano, en la vida de los cristianos, como las *Confesiones* de san Agustín y otros muchos relatos de conversiones lo prueban? Nos parece que aquí, de nuevo, ha funcionado el mecanismo del sistema de la obligación. La gracia es, por definición, irreductible a la obligación y escapa a la ley y a sus imperativos. No puede entrar en el funcionamiento de una moral centrada en torno a la ley; no se la necesita. En una moral así, sólo puede intervenir desde el exterior, como una ayuda prometida por la fe y cuyo estudio depende más de la dogmática que de la moral, más de una especulación que de una consideración práctica. ¿Cómo no se veía que, al descuidar la enseñanza de la gracia en moral, se conduce a ésta hacia los caminos del legalismo, por una parte, y de un humanismo naturalista, por otro, por no hablar del peligro de pelagianismo? Evidentemente, la omi-

sión del tratado de la gracia en moral que llevó a cabo Azor y los moralistas que le siguieron no significa que estos teólogos desconocieran totalmente su papel en la vida cristiana y en su propia vida; sería ridículo sostenerlo. Pero no supieron insertar la gracia en el sistema moral que construyeron y esto es, con todo, grave.

Los tratados principales de la moral fundamental

Si, tras haber subrayado las omisiones patentes y significativas de las *Instituciones morales* en relación con la *Suma* de santo Tomás, miramos más de cerca su exposición de la moral en su primera parte, ya se ven dibujarse en ella con mucha claridad los rasgos principales que formarán la moral fundamental. El tratado del acto humano y libre está muy desarrollado. Abarca incluso un detallado análisis de sus diferentes partes según santo Tomás, que, con una cierta razón, podría haber sido considerado como demasiado especulativo, y se continúa con el estudio de la moralidad. Azor introduce un auténtico tratado de la conciencia que no se encontraba en santo Tomás, y cuyo emplazamiento en este lugar constituirá siempre un problema para aquellos que hacen la comparación con la *Suma.* Azor estudia muy rápidamente, en un solo libro o capítulo, las «afecciones» del alma, los *habitus* y las virtudes que contribuyen a la calidad del acto humano, así como la justicia original. Se entretiene, posteriormente, en el estudio de los pecados y, de forma especial, de las diferentes leyes.

Actos humanos o libres con su moralidad, conciencia, pecados y leyes, tales son los puntos fuertes de la exposición de Azor en su parte general, tales serán precisamente los tratados que van a formar la moral fundamental en los moralistas posteriores. El estudio de las pasiones o afecciones, de los *habitus* y de las virtudes, todavía presentes aquí a causa de su evidente importancia en la tradición teológica, no tiene ya más que un lugar reducido, en el libro tercero de la primera parte: c. 1-19 para las pasiones, c. 20-24 para los *habitus,* c. 25-30 para las virtudes. Estos elementos de la moral ya no desempeñan más que un papel de segundo plano, como una ayuda o un obstáculo respecto del acto libre. En la moral especial, los mandamientos proporcionarán las divisiones de la materia, constituirán la estructura del sistema y determinarán la orientación principal del pensamiento. Las virtudes, incluidas las teologales, apenas serán algo más que dominios particulares, categorías que sirven para la clasificación de las obligaciones.

La influencia de las «Instituciones morales»

Nos hemos detenido algo en el estudio y en la crítica de las *Instituciones morales* de Azor a causa de la importancia histórica de esta obra. Ejerció una influencia determinante, como modelo, en los innumerables manuales de moral que le siguieron. Se disciernen en él ya muy claramente los elementos principales, las líneas de fuerza y las características de la teología moral que expone, a saber, la moral de la obligación. El éxito de las *Instituciones morales* se debió, sin duda, a la acción de la Compañía de Jesús, a la respuesta que aportaban a las necesidades, como la de la enseñanza, y a las orientaciones de la época, como el interés por los casos de conciencia. Pero, más profundamente, lo que constituyó la fuerza de las *Instituciones,* fue la realización, en el conjunto del dominio de la moral, de una sistematización bastante rigurosa, a pesar de algunas lagunas, que respondía a la lógica interna de la moral de la obligación. La concepción de la moral que ahí se expone llegará a ser clásica. Será adoptada sin gran discusión por moralistas de cualquier familia religiosa. La evidencia que proporciona será tan grande que muchos creerán encontrar en ella, como Azor, la moral de santo Tomás, la moral católica de todos los tiempos. Sin embargo, incluso una mirada superficial dirigida tanto a la Suma *Teológica* como a los Padres, con un poco de sentido crítico, hubiera manifestado diferencias profundas. Pero la fuerza de la nueva sistematización era tan grande, correspondía con tanta exactitud a las ideas de la época que apenas se podía imaginar otra.

3. Los manuales de teología moral

A partir del siglo XVII, van a multiplicarse los manuales de teología moral. Sus autores se dividirán en diversas escuelas según su posición en la cuestión del probabilismo. Posteriormente diremos algunas palabras sobre esta disputa larga y confusa, que ha sido muy bien expuesta por el P. Deman en el artículo «Probabilismo» del Diccionario de teología católica. Señalemos simplemente que estamos muy alejados de la perspectiva de la teología en tiempos de santo Tomás, en los que la distinción de las escuelas se hacía en cuestiones de gran alcance, como el papel respectivo de la inteligencia y de la voluntad en el obrar moral y en la bienaventuranza o como el puesto otorgado a la filosofía de Aristóteles en la teología cristiana, etc. Ahora toda la atención de los moralistas se concentra en los ca-

sos de conciencia singulares, que se convirtieron en la materia principal de la moral. La cuestión de las reglas de solución de los casos dudosos constituirá lo que se llamará los sistemas de moralidad y establecerá la distinción entre las diferentes escuelas: probabilismo, probabiliorismo, equiprobabilismo, etc. Ahora bien, ya hemos señalado que santo Tomás no trata prácticamente ningún caso de conciencia en toda la *Secunda Pars.* Santo Tomás y aquellos que se llamarán los casuistas se mueven en dos mundos diferentes, en dos sistematizaciones y representaciones de la moral totalmente distintas, a pesar de las semejanzas exteriores que se intentan mantener y de un vocabulario parecido, esforzándose cada uno, honestamente sin duda, en salvaguardar y transmitir el depósito de la moral cristiana.

El átomo constitutivo de la moral de los manuales

Trataremos aquí de describir la estructura interna que es común a los manuales de moral y mostrar cuál es la lógica de la sistematización que ha asegurado su éxito.

En efecto, a pesar de las diferencias de las escuelas, poco más o menos todos los manuales, desde el siglo XVII al XX, van a adoptar las mismas bases y la misma estructura que aparecen en la composición de la moral fundamental, a saber, los cuatro tratados: el de los actos humanos, el de la conciencia, el de las leyes y el de los pecados. Se los encuentra por doquier, a pesar de algunas pequeñas modificaciones; algunos manuales cambian el orden de los tratados; otros, por fidelidad a santo Tomás, añaden un tratado de las virtudes e intentan dejar algo de lugar a éstas hasta en la división de la moral; incluso hay algunos que comienzan por un tratado del fin último. No obstante, estos añadidos, estas reacciones que se producen sobre todo en nuestro siglo, por laudables que sean, no modifican profundamente la estructura y la lógica de esta concepción de la moral que desde entonces se ha hecho clásica.

Se podría presentar la moral de los manuales como un edificio que reposa sobre cuatro cimientos: el acto humano o libre, la ley, la conciencia y los pecados, con, a modo de columnas, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, que exponen las obligaciones que constituyen el ámbito y algo así como el mobiliario de la moral. El tejado está formado por la justicia, que es la virtud de la ley, o la honestidad, como decía Suárez, que corona el edificio y lo mantiene con la fuerza de la obligación.

Semejante representación sigue siendo, sin embargo, exterior y no muestra suficientemente la dinámica que anima la moral así construida. Permítasenos, para expresarla, utilizar una comparación de nuestra época: el núcleo de esta moral está ocupada por un átomo primitivo que dirige todo. Este átomo está formado por dos polos contrarios: un polo positivo, una especie de protón, a saber, la libertad, y un polo negativo, como un electrón, a saber, la ley, que viene a restringir la libertad y que se mantiene en estado de constante tensión con ella. La libertad y la ley se ponen en contacto mediante dos elementos intermedios, a modo de neutrones: la conciencia que dicta la ley a la libertad, y los actos humanos o casos de conciencia, que proceden de la libertad pero que están sometidos a la ley. Toda la energía del átomo, que proviene de la tensión entre la libertad y la ley y de su encuentro en el campo de la conciencia y de los actos humanos, se concentra en la obligación, que forma, de este modo, el núcleo dinámico primitivo, que es característico de esta concepción de la moral. Libertad y ley, conciencia y actos humanos o casos de conciencia, todo ello concentrado en la obligación, he aquí en qué consiste la esencia de la moral de los manuales y forma su átomo constitutivo. A partir de él, se va a desarrollar y tratar toda la moral.

Establezcamos la relación con los tratados de moral fundamental. La libertad está en la base del tratado de los actos humanos, que son propiamente actos libres; es concebida como libertad de indiferencia o poder de elegir entre contrarios, en concreto de acuerdo con la ley y sus prescripciones o en contra de ellas. La ley es estudiada en el tratado de las leyes, que va a dominar toda la moral y a determinar su división según los mandamientos. La conciencia ocupará un tratado especial, que es creación de esta época, ya que no existía en esa forma y lugar en la teología anterior. La conciencia sustituye a la virtud de la prudencia. Los actos humanos se convierten en casos de conciencia, y se otorga una atención especial a los casos dudosos, en los que es difícil separar lo que pertenece a la ley de lo que pertenece a la libertad, así como a los pecados, que toman una importancia particular por el hecho de la orientación de esta moral hacia el sacramento de la Penitencia. La obligación no tiene un tratado propio, pero constituye la fuerza misma de la ley en su imperio sobre la libertad; apenas se piensa en la cuestión de su naturaleza y de su papel exacto. Constituye el elemento primitivo de esta moral y aparece como evidente, como una especie de principio primero indemostrable. Tratarla, ponerla en cuestión, subordinarla a otro factor, amenazaría la solidez de todo el edificio moral.

Examen de los principales elementos de la moral de los manuales

Consideremos brevemente los principales elementos de esta moral para precisar su naturaleza y su papel, así como la lógica profunda que los anima y permite comprender sus posiciones, sus líneas de fuerza y sus límites.

1. *La tensión entre la ley y la libertad*

El principal motor de la moral reside en la tensión que reina entre la libertad y la ley como entre dos polos contrarios. Según una comparación del P. Lehu, la libertad y la ley se enfrentan como dos propietarios que se disputan el campo de los actos humanos. De forma que se dirá comúnmente: «possidet lex», «possidet libertas», según que un acto caiga bajo la ley o esté dejado a la libertad. Lo que a uno pertenece es, por eso mismo, arrebatado al otro.

La libertad constituye el polo positivo, pues de ella proceden los actos humanos y, por ello, es su primer propietario, aquel en favor del cual habrá presuposición, como se diría en el lenguaje jurídico de las reglas de solución en casos dudosos. De este lado se encuentra toda la espontaneidad del hombre.

La ley forma el polo negativo de la moral, pues viene a limitar la libertad, a restringirla mediante sus mandamientos y prohibiciones. La tensión que mantiene con la libertad la hace aparecer inevitablemente como una presión exterior al hombre, a pesar de los esfuerzos que se puedan hacer para interiorizarla y legitimarla. A la espontaneidad de la libertad se opone la constricción de la obligación.

Aprisionada entre estos dos polos, la moral, que es la intérprete de la ley por función y deber, pero que está asimismo deseosa de no cargar en exceso la libertad e incluso de favorecerla, se sentirá siempre en estado de equilibrio inestable, inclinándose a veces del lado de la ley y de su rigor, a veces del lado de la libertad y la laxitud. Por eso, después de haber sido durante largo tiempo los guardianes en ocasiones severos de la ley, vemos hoy a muchos moralistas tomar la defensa de la libertad de la conciencia personal y poner en cuestión las bases legales de antaño.

2. *La libertad*

La libertad que interviene en los manuales de moral, incluidos los tomistas, es, evidentemente, la libertad de indiferencia, esto es,

el poder que posee la voluntad de determinarse por sí misma a obrar en favor o en contra de la ley, de la razón o de la conciencia. Esta concepción comunica el voluntarismo a toda la moral. Por su oposición a las inclinaciones naturales o adquiridas, es la auténtica causa del rechazo del tratado de la bienaventuranza. Por esta misma razón, la virtud se ve reducida a una buena costumbre que facilita el acto libre, pero que no lo produce ya desde el interior para conferirle su pleno valor. De igual modo, las pasiones sensibles serán miradas, sobre todo, como obstáculos del acto libre, cuando, según santo Tomás, podían contribuir positivamente a él. De hecho, esta concepción de la libertad parece ser el origen primero de toda la sistematización nueva de la moral.

3. *La ley*

La ley es concebida de acuerdo con la libertad de indiferencia, como emanado de una libertad, de una voluntad parecida a la nuestra, pero que posee el poder de imponérsenos con la fuerza de la obligación. La ley no es ya un acto de la razón del legislador, sino directamente de su voluntad y de su autoridad. En consecuencia, la ley va a diversificarse según los legisladores: Dios, la Iglesia, la sociedad. La cuestión de su autoridad, de su legitimidad, esto es, de su poder de dictar la ley, llega a ser preponderante. En esta perspectiva, el problema de la obediencia y de la autoridad tendrá un alcance general y será planteado sin hacer intervenir en él a la inteligencia como convendría. La cuestión de la forma legal superará a la del fondo, al juicio que versa sobre la materia de la ley.

La moral será, ante todo, un asunto de leyes, de normas, de reglas, pero entendidas en un sentido voluntarista. Un problema crucial, y quizás insoluble desde esta óptica, será el de la fundamentación de las leyes o de las normas. ¿Dónde fundarlas sino en una voluntad que no tiene otra razón más que ella misma?

La cuestión esencial en moral será determinar exactamente el alcance de la ley, el límite preciso de lo permitido y de lo no permitido, de lo obligatorio, de lo prohibido y de lo que es libre. ¿Qué es lo que se puede hacer? ¿Qué es lo que no se puede hacer? Toda la moral parece resumirse en esta cuestión.

La ley es la fuente de la moralidad. Es su relación con la ley lo que hace que un acto humano sea propiamente moral. Será bueno o malo según sea conforme o contrario a la ley, a la obligación; en otro caso puede ser mirado como indiferente. Este juicio se estable-

cerá de acuerdo con el texto de la ley entendido en su literalidad. La naturaleza de la moralidad será definida sólo por la relación con la ley y existirá la tentación de considerarla como una relación exterior y accidental a las acciones humanas.

No es asombroso que esta moral deje un amplio espacio al derecho, especialmente al derecho canónico, y a la justicia, cuyo tratado se hace uno de los más considerables, ejerciendo incluso una influencia general sobre la moral.

El peligro que acecha a esta moral es, evidentemente, caer en el legalismo. Será también con facilidad minimalista, pues la ley, que debe aplicarse a todos, no puede reclamar más que un mínimo de cada uno. Y puesto que la moralidad viene de la ley, con facilidad se creerán cumplidos los deberes morales cuando se hayan satisfecho las exigencias de la ley. El anhelo de perfección y de excelencia es sustituido por la satisfacción de la obligación cumplida, que se asocia fácilmente a la tentación de reducir su constricción al mínimo.

4. *Los actos humanos*

También los actos humanos son concebidos y tratados en la perspectiva de la libertad de indiferencia, como puras elecciones voluntarias entre contrarios. Se suceden sin vínculo interno entre ellos y, por consiguiente, deben ser estudiados separadamente. Cada acto humano es como una mónada o átomo. La materia propia de esta moral es el caso de conciencia tomado en su singularidad. Llega a ser la entidad moral tipo, que forma una realidad determinada, en su esencia, por su objeto tal y como cae bajo la ley y, secundariamente, por circunstancias o elementos accidentales. La finalidad, que tan decisivo papel desempeñaba en santo Tomás, introduciendo un vínculo interno entre actos múltiples, será considerada como circunstancial o reducida, de uno u otro modo, al objeto del acto singular.

La distinción entre acto interior y acto exterior se esfuma; la dimensión de interioridad desaparece de la consideración del moralista, ya que le basta estudiar la cara exterior de los actos humanos, tal como se encuentra expuesta en las prescripciones legales. La interioridad será considerada como un asunto subjetivo que depende de la espiritualidad. El moralista concentra su atención en los elementos materiales, afectados por la ley, que forman, según él, la objetividad. De ahí nace el peligro del objetivismo, esto es, de una reducción del acto moral a su propio objeto tomado en su materialidad y opuesto a todo lo que emana del sujeto.

La definición de la moralidad por la relación con la ley, de hecho, va a reducir indebidamente el campo de la moral. Claro es que se seguirá diciendo que la moral tiene por materia los actos humanos. Pero, en realidad, no considera más que los actos humanos que están sometidos a la ley y a la obligación, y deja escapar todos aquellos que «pertenecen» a la libertad. Sin embargo, estos son los más ricos, aquellos en los que el hombre se compromete más profundamente; así son todas las grandes acciones, obras y creaciones de orden espiritual, como la santidad, la grandeza moral... El movimiento del corazón del hombre hacia lo óptimo, hacia la perfección y la excelencia, escapa a esta moral.

Además, de entre los actos humanos por los que se interesan, los moralistas se ocuparán, sobre todo, de los pecados. Esta atención particular a los pecados no se explica solamente por la preocupación de precisar la materia del sacramento de la Penitencia. Proviene de la propia ley, que contiene más preceptos negativos que positivos, ya que su papel es, ante todo, evitar la falta, y de la naturaleza del pecado, que es un exceso, por más o por menos, en relación al único acto bueno. Ésta es también la pendiente del legalismo: se interesa más por lo que es contrario a la ley que por lo que es conforme a ella y que plantea menos problemas. De esta manera, el tratado de los pecados ocupará en moral fundamental el puesto del tratado de las virtudes. Éste quedará en un segundo plano, algo así como un órgano vestigial.

5. *La conciencia*

El tratado de la conciencia es una creación de la moral casuística que lo ha introducido en la moral fundamental y elevado a primer rango. No es que antes se ignorase la realidad de la conciencia. Su papel era desempeñado por la razón práctica fortalecida por la prudencia, por la discreción o el discernimiento de la tradición monástica, así como también por la fe y el don de consejo. Pero la conciencia va a ocupar, desde ahora, todo el lugar en la dirección del obrar y verá su función determinada por la estructura propia de la moral casuística.

La conciencia no es ya una virtud como la prudencia, que se forma y se perfecciona por el ejercicio. Está en el sujeto como una facultad intermediaria entre la ley y la libertad junto con los actos que nacen de ella. La conciencia tiene propiamente la función de juez. Respecto de la ley, la conciencia es pasiva y no puede pretender for-

marla o modificarla; únicamente la recibe, la manifiesta a la libertad y la aplica a sus actos. Sin embargo, como la materia de los actos humanos es diversa, cambiante y singular, según las circunstancias y las situaciones, mientras que la ley es fija y general, la conciencia debe asumir también el papel de intérprete de la ley a fin de determinar con precisión cuál es la frontera entre lo permitido y lo prohibido, La tarea principal de los moralistas será ayudar a la conciencia en estas funciones: informarle sobre la ley, iluminarla, sobre todo en su tarea de interpretación y aplicación de las leyes a los actos humanos. Para ellos, el problema crucial se encontrará en los casos dudosos. Éste va a ser el centro de la disputa del probabilismo. Todo el problema consistirá en el establecimiento de criterios para salir de la duda y distinguir el valor respectivo de las opiniones que se enfrentan. En este debate, la conciencia podrá apoyarse no sólo en razones internas, sino también en la autoridad externa de los moralistas que contribuirán a establecer una especie de jurisprudencia moral mediante sus opiniones.

Así situada, la conciencia ocupa una posición central en el universo moral. Aunque la domina, la ley no puede aplicarse sin la conciencia ni ejercer su fuerza fuera de ella, pues una ley no tiene valor más que si es conocida, promulgada ante la conciencia. Igualmente la libertad recurre a la conciencia para trazar la línea divisoria entre la ley y ella. Todos los hilos del universo moral conducen, pues, a la conciencia. Por ello, los moralistas intentan distinguir cuidadosamente los diferentes estados de la conciencia frente a la ley y a la libertad: conciencia cierta, dudosa, laxa, escrupulosa, etc. En la conciencia se concentra todo el problema de la duda que tanto preocupó al siglo de Descartes.

La moral y la Penitencia

Cuando se observa la composición de la moral de los manuales, saltan a la vista las similitudes que mantiene con el sacramento que se ha llamado el tribunal de la Penitencia, al menos, con la concepción que de él se tenía en esa época. En ambos todo ocurre como en un tribunal, con algunas adaptaciones. Moral y sacramento están dominados por la ley, que expresa la voluntad de Dios y determina la calidad de los actos humanos. En la moral, la conciencia ejerce la función de juez que aplica la ley fijándose en lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer, en lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse. En la Penitencia, la conciencia es suplida por el confesor a

la hora de juzgar, y ella, a su vez, desempeña el papel de acusador respecto de la libertad mediante la confesión. Los actos humanos son la materia de la moral en cuanto que caen bajo la ley, con una atención especial a los pecados, que forman la materia de la Penitencia. En su papel de juez, el confesor concluye su juicio determinando una penitencia o satisfacción medida en justicia según la gravedad de la falta, a la que corresponden los remordimientos que castigan la falta en la conciencia. La moral y la Penitencia son así concebidas en un marco jurídico y legal. Conviene añadir que, de hecho, los confesores conservaban a menudo la preocupación por la misericordia guardándose de no cargar en exceso a la conciencia, intentando favorecer la libertad cuando ello era posible. Los confesores recordarán que la Penitencia es, ante todo, el sacramento de la misericordia divina. Con todo, el marco de pensamiento que reciben de la moral de los manuales es demasiado jurídico para que la misericordia, que, sin embargo, es lo principal en el Evangelio, pueda ejercerse plenamente; llega como un suplemento, cuando ya todo está juzgado, y su intervención en moral suscitará a veces la desconfianza a causa del peligro de laxitud que puede provocar.

La disputa del probabilismo

Conviene decir algunas palabras sobre la disputa del probabilismo, que dividió a los moralistas y agitó a la Iglesia durante los siglos XVII y XVIII, ya que es reveladora de la perspectiva en que se instaló la moral casuística. La aparición del probabilismo provocó una auténtica crisis en la moral católica y concentró en torno de esta cuestión el interés, el trabajo y las tomas de posición de los moralistas. A propósito del probabilismo los moralistas se dividieron en lo que se llamó «sistemas de moralidad» diferentes[4]. El término «sistema» no designa ya aquí una organización del conjunto de la teología como en las Sumas de la Edad Medía, sino una posición diferente sobre los criterios de juicio en los casos inciertos, que entrañan, efectivamente, una forma diferente de tratar el conjunto de los casos de conciencia.

4. Para la historia de la disputa del probabilismo, la mejor exposición es la de P. TH. DEMAN, art. *Probabilisme* en el *D.T.C.,* t. 13, col. 417-619, 1936.

Igualmente, pero en otro sentido: E. DUBLANCHY, art. *Casuistique, D.T.C.,* t. 2, col. 1859-1877, 1905; J. DE BLIC, art. *Jésuites,* III, *La theologie morale dans la Compagnie de Jésus, D.T.C.,* t. 8, col. 1069-1092, 1924; J. MC AVOY, art. *Saint Alphonse de Liguori,* en *Catholicisme,* t. I, 352-357; R. BROUILLARD, art. *Casuistique, Catholicisme,* t. II, 630-637, 1950.

El problema en discusión es el de los casos dudosos. Se trata de la cuestión de la duda aplicada en el marco de la moral católica de esa época. Las bases del problema están en la línea del nominalismo. La moralidad surge formalmente en el acto humano por la relación de éste con la ley, fuente de la obligación moral. La cuestión moral se concentra, por ende, en la delimitación entre lo que cae bajo la ley y lo que permanece libre, entre lo que pertenece a la ley y lo que pertenece a la libertad; justamente es aquí donde brota la duda: ¿el poder de la ley afecta a tal acto concreto? Una ley afectada por la duda, ya sea en su existencia ya sea en su aplicación, pierde su fuerza de obligación, según el principio de que una ley insuficientemente promulgada, es decir, insuficientemente conocida, no obliga. El problema va, pues, a encontrarse en el discernimiento de la auténtica duda que arrebata un acto a la ley y lo deja a disposición de la libertad. La cuestión de la duda, que se encuentra en todos los dominios, presenta una dificultad especial en moral, porque ésta aplica reglas generales a actos singulares, formados por elementos y circunstancias múltiples y variables, que ninguna ley puede prever totalmente, que ninguna formulación general puede determinar en detalle. Por consiguiente, el problema de la duda tiende a invadir el dominio de la moral, sobre todo, en una concepción donde reina una tensión de fondo entre el sujeto libre y la ley.

La cuestión de la duda se plantea a partir de razones contrarias que se enfrentan, y debe ser dirimida por su comparación. La tesis tradicional, por otra parte válida en todo dominio, era hacer inclinar la duda en favor de la posición que tenía mejores razones. Se podía así estimar que se estaba desligado de la obligación legal y escapar de la falta moral si las razones contrarias a la aplicación de la ley en tal caso preciso superaban a las otras.

Sin embargo, en la mentalidad jurídica y legalista que reina desde entonces y que contribuye a volver rígidas las cuestiones morales, y a consecuencia también de la orientación de esta moral hacia el sacramento de la Penitencia, que no es solamente un tribunal, sino un lugar de misericordia y de perdón, esta posición referente a la duda pudo aparecer como demasiado rigurosa para ser aplicada a todos los casos y a todos los cristianos. Tales fueron los motivos que hicieron surgir, pensamos, la idea del probabilismo.

El primero que lanzó la idea que dio nacimiento al probabilismo fue un dominico español, Bartolomé de Medina, que escribió en 1580: «Mihi videtur quod si est opinio *probabilis,* licitum est eam sequi, licet opposita *probabilior sit.* (Me parece que si una opinión es *probable* está permitido seguirla, incluso si la opinión opuesta es *más*

probable)». La idea, que habría podido perderse entre tantas otras opiniones, fue recogida por los moralistas de la Compañía de Jesús que estaban elaborando una nueva organización de la moral. Como una pequeña llama fue propagándose y provocó un incendio que la Iglesia dominó difícilmente. Dividió y opuso los espíritus durante todo el Siglo de Oro: jesuitas, a veces divididos ellos mismos, dominicos, jansenistas, teólogos y laicos, se enfrentan por esta cuestión.

La idea es simple, aunque pueda ser un poco sutil: en la comparación entre las razones a favor de la libertad y en favor de la ley en un caso dudoso, está permitido seguir la opinión en favor de la libertad si es probable y está apoyada en buenas razones, incluso si la opinión contraria, la opinión que mantiene la obligación legal, se funda en razones superiores.

Sin darse plena cuenta, Bartolomé de Medina y aquellos que lo siguieron hicieron saltar una barrera, la de la razón que se inclina naturalmente hacia lo que posee el mayor número de razones. La balanza de la conciencia va a ser desequilibrada y será preciso mucho tiempo para reducirla a la justa medida.

Toda la cuestión, en efecto, es determinar y medir lo que es una opinión probable, desde el momento en que se ha abandonado el criterio de lo «más probable». ¿Cuántas razones se precisan y de qué calidad para construir una opinión probable? ¿No bastaría una sola razón que suscite la duda para creerse legítimamente liberado de la obligación legal en un caso? De esta forma, la moral comienza a resbalar por la pendiente que lleva al laxismo, contra el que se levantará, en reacción, el rigorismo de aquellos que quieren defender ante todo las exigencias de la ley moral.

El problema se complica por la intervención, en la ponderación de las opiniones, de las razones que se llaman «externas». La teología clásica fundaba sus juicios, ante todo, en la consideración de las razones internas, tomadas de la naturaleza de las cosas y de los actos. El nominalismo trastocó esta perspectiva. Describió la moralidad como algo que advenía a los actos desde el exterior, por su relación a la ley y a la voluntad del legislador. La mirada del moralista, aun cuando no fuera de obediencia nominalista, se desplaza, por consiguiente, de la consideración de la naturaleza de los actos hacia la de la ley en su expresión literal, en la que es promulgada, y hacia la interpretación que de ella se pueda dar. En este punto encontramos las «razones externas» que tan gran papel van a desempeñar en la estimación de las opiniones: son los dictámenes de los moralistas, considerados como expertos que poseen una autoridad interpretativa en moral, y cuyos juicios podrían constituir una especie de juris-

prudencia como en el dominio del derecho. Por tanto, se evaluará el valor de una opinión según el número de moralistas que la sostienen, otorgando un peso particular a ciertos doctores eminentes, cuya ciencia es reconocida por la Iglesia. La opinión de un san Agustín o de un santo Tomás de Aquino bastará, por ejemplo, para convertir una opinión en probable. No obstante, la opinión de algunos moralistas reconocidos, si es en favor de la libertad, podrá oponerse a la de los Doctores cuando se pronuncian en favor de la obligación legal. Tal es, al menos, la lógica del sistema.

De este modo nacieron, en torno a este problema, las principales corrientes de la moral casuística o «sistemas de moralidad». Enumerémoslos simplemente. El *probabilismo:* se puede seguir la opinión probable, incluso aunque la opinión contraria, en favor de la ley, tenga mayor probabilidad. El *probabiliorismo:* se debe siempre seguir la opinión que es más probable, que tiene mayor número de razones en su favor. El *tuciorismo:* se debe seguir siempre la opinión favorable a la ley, con lo que se evita el peligro de infringirla. Los extremos estarán constituidos por el *laxismo,* que es la tentación del probabilismo, y por el *rigorismo,* que se le opone.

La disputa no se concluirá, en lo esencial, más que a fines del siglo XVIII, con la intervención de san Alfonso de Ligorio (1696-1787). Éste razona totalmente en el marco que le ha legado la casuística. Vale la pena seguir su razonamiento, pues es característico.

El principio es que una ley dudosa está insuficientemente promulgada y no obliga. Ahora bien, otro principio fundamental dice: *melior est conditio possidentis,* que hay presuposición, en caso de duda, en favor de aquel que posee un bien. De ahí se puede deducir que está permitido todo aquello que no está formalmente prohibido por una ley divina o humana, pues Dios ha dado al hombre el mundo por reino y le ha otorgado su libre uso, excepto unos pocos frutos que le ha prohibido; por consiguiente, la libertad es anterior a la ley que viene a limitarla y, para que este veto constituya un obstáculo a la libertad, es preciso que sea notificada; la libertad «posee» el lugar, mientras una ley determinada no venga a desalojarla.

Sin embargo, no se puede, sin deslealtad, elegir una manera de obrar contraria a la ley si las razones que se tienen para dudar de la obligación, aun siendo serias, son de menor peso que las que militan en favor de la observación de la ley. Pues, en ese caso, ya no hay duda auténtica, el espíritu se encuentra inclinado a adherirse a la posición que favorece a la ley, como siendo la más verdadera. Para que se dé una verdadera duda, es preciso que los argumentos en favor de la libertad sean, al menos, iguales a los que existen en favor de la ley.

Esta exigencia de una igualdad entre las razones en favor y en contra de la obligación dio al sistema de san Alfonso el nombre de «equiprobabilismo».

Después de todas las oscilaciones y variaciones, en ocasiones extremas, de los moralistas durante dos siglos, el sistema de san Alfonso estableció un cierto punto de equilibrio mediante un retorno a una razón ponderada. Siguió un cierto apaciguamiento de la disputa del probabilismo, que la Iglesia confirmó, en 1831, al declarar que la teología moral del beato Alfonso podía ser enseñada y aplicada en las confesiones con total seguridad. Después, en 1871, se le declaró Doctor, pero la Iglesia no llegó a preconizar el equiprobabilismo como el mejor sistema en moral. No obstante, san Alfonso se convirtió en el patrón de los moralistas.

El patronazgo de san Alfonso, que merece respeto y estima por la obra realizada, deja, sin embargo, a los moralistas libertad de seguirle, según su propio razonamiento: los moralistas conservan su libertad mientras que no haya una ley cierta en contra. Esta libertad es tanto más necesaria cuanto que apreciamos hoy mejor los límites de la moral casuística, de la que san Alfonso fue el representante más autorizado, como también las diferencias de fondo que separan esta moral de la de santo Tomás y de la de los Padres, tanto en su organización y estructura como en su problemática. Innegablemente, al concentrarse en los casos de conciencia y en la disputa del probabilismo, la moral postridentina se confinó en un horizonte bastante reducido que contrasta con la amplitud de miras sobre el obrar del hombre y sobre Dios que se encuentra en los Padres y en los grandes escolásticos. El vínculo no se rompió, pero se debilitó y, en alguna forma, fue distorsionado.

Conclusión

La moral de los manuales constituye, innegablemente, una de las principales etapas de la historia de la teología moral. Se ha hecho clásica y su influencia ha predominado hasta nuestros días. Se extendió mediante la predicación, la catequesis y la enseñanza en todas sus formas. Se impuso hasta el punto de que muchos no imaginan que pueda haber, o que haya existido a lo largo de la historia de la Iglesia, otra concepción de la moral. Ejerció incluso una acción en el resto de la teología y llevó a concebir los dogmas bajo el ángulo de la obligación, como proposiciones impuestas a la fe por la autoridad del Magisterio, que se deseaba reducir al mínimo, como una

constricción hecha a la razón, mientras que los Padres miraban los dogmas como una fuente superior de luz.

La fuerza de la moral de los manuales le vino de su concentración en la idea y en el sentimiento de la obligación y de su conformidad con las ideas del tiempo. Efectivamente, se vuelven a encontrar concepciones similares de la moral en todo el pensamiento occidental, en los protestantes y en los filósofos. Se podría, por ejemplo, trazar un paralelismo entre la estructura de la moral casuística y la de la moral kantiana, construida en torno al sentimiento del deber y del imperativo categórico. En ellas se encuentra una misma supremacía de la ley o de la norma, de la obligación o del deber, especialmente en la interpretación de los dos mandamientos del amor a Dios y del amor al prójimo; una misma tensión entre la ley y la libertad, a pesar del esfuerzo hecho por Kant para interiorizar la ley en el seno de la razón práctica. Se ve una misma desconfianza respecto de la espontaneidad, reducida al nivel del sentimiento, y asimismo un desconocimiento de la espontaneidad espiritual capaz de crear una experiencia superior a los sentidos. Por último, en una y otra parte, predomina la justicia legal y la obediencia. La diferencia del talante y de los medios no impide una semejanza de las ideas principales. Por consiguiente, se puede considerar la moral de los manuales como un fenómeno de sistematización típica de las concepciones morales de la época moderna.

Añadamos que, históricamente, convendría tener en cuenta la reacción antiprotestante que determinó, en parte, la teología postridentina, incluida la moral. Lo veremos en el próximo capítulo.

Si se quiere realizar un juicio equitativo sobre la moral de los manuales, es preciso conceder que cumplió en gran parte el papel que le había sido asignado: poner al alcance de los sacerdotes y de los cristianos lo esencial de la moral cristiana en una sistematización adaptada a las necesidades y a las ideas de la época moderna. Es conveniente asimismo reconocer la legitimidad de esta presentación de la moral en el seno de una reflexión teológica en la que siempre ha sido admitido un pluralismo de sistemas, siempre y cuando lo esencial de la enseñanza de la fe quede salvaguardado. Debe también añadirse que la moral casuística no pretendió representar todo el pensamiento de la Iglesia sobre el obrar y la vida del cristiano. Al principio, no ocupaba más que una parte de la enseñanza de la moral, y siempre dejó un lugar para las obras de espiritualidad.

Varios moralistas de renombre fueron al mismo tiempo auténticos espirituales, como san Alfonso de Ligorio. Sin embargo, de hecho, esta moral fue considerada finalmente como la moral propia-

mente dicha, la moral por antonomasia, y la doctrina espiritual fue demasiado relegada a un rincón de la enseñanza cristiana, como si los moralistas no tuvieran necesidad de ella para lo esencial de su trabajo.

Dicho esto, tenemos hoy el derecho de llevar a cabo la crítica de la moral de los manuales, pero sabiendo salvaguardar lo esencial de las posiciones de la moral cristiana que están contenidas en ella y que transmitió a su manera. Esta crítica es siempre más difícil de lo que se cree, si no quiere limitarse a mostrar las insuficiencias y las deficiencias, y pretende buscar bases más sólidas para construir la moral. Es demasiado fácil afirmar que hoy la era de los manuales está cerrada y, a partir de ahora, afirmar lo contrario de lo que enseñaban, pronunciarse sistemáticamente en favor de la libertad y de la conciencia, en contra de la ley y de la autoridad. Al obrar así, no se sale de la órbita de las categorías específicas de la moral que se critica, especialmente, de la oposición entre la ley y la libertad; no se hace más que contribuir a disolver la moral, a conmover las bases que aseguran su firmeza y estabilidad.

La tarea se vuelve más ardua por el hecho de que todas las palabras del lenguaje moral: libertad, ley, conciencia, prudencia, virtud, justicia, etc., han visto modificado profundamente su sentido, con frecuencia usado, deformado, empobrecido durante la época moderna, mientras su definición permanecía idéntica en los léxicos. Muchos autores, por ejemplo, han creído de buena fe asumir las ideas y las tesis de santo Tomás, a la manera de Azor, sin darse cuenta de que les daban una significación y un alcance muy diferente a causa de la estructura de la moral en la que las insertaban.

La tarea del moralista cristiano, en el momento actual, es vasta y compleja. Exige de él una reflexión que llegue hasta los fundamentos mismos de la moral. Nos parece que un buen medio para conseguirlo es comparar las diferentes sistematizaciones de la teología moral que se han elaborado en la historia, en particular, en san Agustín, en santo Tomás y en la casuística. A una mirada algo penetrante, aparece inmediatamente que la sistematización en tomo a la obligación, realizada en la época moderna, no es la única posible, que existen otros modelos de moral en la Iglesia, cuya antigüedad no impide en modo alguno que puedan corresponder mejor a las aspiraciones profundas del hombre actual. Cuando san Agustín comienza su exposición de la moral cristiana por la cuestión de la verdadera felicidad del hombre, ¿no tenía más posibilidades de suscitar una respuesta en nuestro corazón que el moralista que no sabe hablar más que de la ley y de la obligación? Y no se trataba únicamen-

te de un procedimiento pedagógico: la cuestión de la verdadera felicidad, que responde a las aspiraciones naturales a la verdad y al amor, junto con sus exigencias propias, que sobrepasan ampliamente las de la obligación, es una cuestión decisiva para todo hombre; bien tratada, puede abrir perspectivas morales más amplias para nosotros que las de la casuística o la de las morales modernas del deber.

Capítulo XII

MORAL CATÓLICA Y ÉTICA PROTESTANTE

La comparación entre las concepciones católica y protestante de la moral es importante desde diferentes puntos de vista. Nacidos de un mismo tronco, católicos y protestantes se dividieron en dos ramas contrarias en la gran crisis del siglo XVI, y se condicionaron mutuamente. Por consiguiente, no se puede comprender plenamente la moral católica que se formó a partir de esta época, sin tener en cuenta la reacción antiprotestante que inspiró a la Iglesia postridentina. Varios rasgos que la caracterizan se explican por esta oposición. Además, católicos y protestantes dependen, unos y otros, del medio de pensamiento en que tuvo lugar su enfrentamiento: una tradición teológica transformada por el nominalismo, la confrontación con el humanismo del Renacimiento y con los problemas de un nuevo mundo que se descubre.

En la época presente, en la que el ecumenismo ha llegado a ser una de las principales preocupaciones de los cristianos, puede ser muy útil también determinar, con algo de profundidad, las posiciones recíprocas relativas a la moral. Abordaremos la cuestión a partir de la moral católica, que es el objeto de nuestros estudios. Por tanto, no estudiaremos el protestantismo en sí mismo, con sus divisiones internas, luteranos y calvinistas, especialmente. Más bien, intentaremos deducir la lógica que viene exigida por las tesis protestantes a partir del principio de la justificación por la sola fe. Conservaremos nuestra propia óptica, que se refiere a los fundamentos de la moral cristiana más que a los problemas particulares, en los cuales se piensa habitualmente cuando se habla de moral. Esto nos permitirá descubrir puntos de divergencia y posibilidades de convergencia que tal vez han podido ser demasiado desatendidos, aunque exigen tomas de postura sobre ma-

terias más especiales. Nuestra investigación tendrá siempre a la vista, como punto de comparación, la gran tradición teológica occidental que precedió a la crisis del siglo XVI y que, a través de san Agustín, se remonta hasta el Evangelio y san Pablo. Esta línea podrá presentarnos puntos de encuentro y recordarnos ciertas riquezas comunes que hemos desatendido. La misma historia nos invita, por otra parte, a establecer esta comparación, pues la crisis de la Reforma es la reanudación, frente al humanismo del Renacimiento, del gran debate entre el cristianismo y el humanismo griego, ya entablado por san Pablo en sus epístolas a los corintios y a los romanos y continuado por los Padres.

De entrada, es preciso llevar a cabo una precisión en el vocabulario. Los términos de «moral» y de «ética» han sido empleados como equivalentes hasta la época moderna. «Ética» deriva del griego *éthos,* las costumbres, y, por ello, será empleado con preferencia en las traducciones latinas del griego, en especial, en los comentarios de Aristóteles. «Moral» viene del latín *mores* y será el término más usual. La moral católica posterior mantendrá esta equivalencia, así como la preferencia por «moral». Por consiguiente, la moral es la parte de la teología que se ocupará del obrar humano en su conjunto, aplicándose tanto al estudio de los fundamentos y de los principios como al examen de los problemas particulares. Así, santo Tomás hablará de una moral universal y particular, comprendiendo ésta como el estudio de las virtudes, comenzando por la fe (I-II, q. 6, prol.). Posteriormente, prevalecerá la distinción entre moral fundamental y moral especial, orientada hacia el examen de los casos de conciencia. El término de ética será empleado, sobre todo, en un contexto filosófico; pero la diferencia no estará trazada. Entre los protestantes y en el lenguaje filosófico moderno, se estableció una distinción entre la ética, que estudia los principios y los criterios del juicio moral, y la moral, que trata, ante todo, de las prescripciones relativas a las costumbres admitidas en una época y en una sociedad determinada. Por nuestra parte, preferiremos conservar el sentido amplio del término «moral» por comodidad y porque nos parece corresponder a una concepción más vasta de esta parte de la teología. Con todo, hablaremos de la ética protestante para acomodarnos al uso que es significativo en el lado de la Reforma. Esto explica nuestro título: «Moral católica y ética protestante».

1. La ética protestante

El pensamiento protestante está dominado por su concepción de la justificación: el hombre se justifica por la sola fe y no por las obras.

Esta afirmación fundamental, totalmente centrada en la fe en Jesucristo, implica un rechazo sistemático de cualquier participación del hombre en la justificación por medio de sus obras, de sus méritos, y, por consiguiente, la negación de un valor propio a los actos del hombre, incluso de aquellos realizados en conformidad con la ley moral, de los cuales podría gloriarse ante Dios. El protestantismo está como obsesionado por la amenaza del orgullo del hombre causado por sus obras. De ahí viene una separación radical entre el orden de la fe y el orden de las obras, entre el Evangelio y la Ley. El protestantismo manifiesta incluso una desconfianza instintiva ante las obras conformes a la Ley porque fomentan y esconden mejor la hipocresía del fariseo.

En el orden de la fe, la justificación es una pura gracia concedida por Cristo, que es el único que puede llevar a cabo la justificación, sin ningún mérito de nuestra parte. En el orden de las obras y de la Ley se halla la ética, que tiene por objeto establecer criterios de distinción entre los actos buenos y los actos malos según ciertos principios o leyes. Para Lutero, como para Ockham, el bien y el mal no tienen existencia en sí en nuestros actos. Pero, para él, una acción tampoco es buena por el hecho de que se realice conforme a la ley; llegará a ser verdaderamente tal cuando esté abierta a la justificación por la fe y sea acogida por la gracia de Dios. Al negar las pretensiones de la ética de definir el bien en sí, Lutero otorga a la fe una gran espontaneidad y libertad respecto de las obras y de las leyes. Calvino, por su parte, insiste mucho más que Lutero en la ley y desarrolla ampliamente las cuestiones éticas. Por esta razón se les ha podido oponer mutuamente en este punto y se ha llegado a hablar de un secreto legalismo en la moral reformada. A pesar de esto, el fundamento esencial de la salvación y del valor de nuestros actos ante Dios es completamente el mismo en los dos reformadores: la justificación procede sólo de nuestra inserción en Cristo mediante la fe. La vida moral transcurre como la manifestación de la inhabitación de Cristo en nosotros mediante su Espíritu.

El protestantismo establece así una separación clara, incluso una ruptura entre el orden de la fe y el orden de las obras o la ética. R. Mehl escribirá: «El Evangelio no es una moral, pertenece a otro orden. La cuestión que plantea el Evangelio es la de la fe, no la de la moral». Esto supone, evidentemente, un angostamiento de la moral con relación a los Padres y a santo Tomás, para los que la fe era la virtud primera de la moral cristiana. Muchos autores protestantes se negaron a reconocer valor propio a la ética. Si es preciso escoger, el protestantismo sacrificará sin dudar la ética con las obras a la primacía de la fe.

Con todo, es claro que no se pueden eliminar totalmente las obras de la vida del cristiano. Éste no puede contentarse con creer;

debe actuar en la vida cotidiana y, por ello, realizar obras. Una fe que no engendrase ninguna acción conforme a la Palabra de Dios, con seguridad sería ilusoria. Por consiguiente, para el protestantismo, el problema consiste en precisar el lugar y el alcance de las obras del creyente en relación a una justificación ya adquirida por la fe.

La respuesta de Lutero será que las obras no preceden a la fe, sino que la siguen por una suerte de necesidad interna, como el árbol bueno produce buenos frutos. Precisará que las obras nacidas de la fe no tienen valor teológico para la salvación; no están orientadas hacia Dios, sino, más bien, al servicio del prójimo. Se mostrará muy reticente respecto de la teoría del tercer uso de la ley propuesta por Melanchton, esto es que la ley sería «indicativa oboedientiae», indicaría al creyente los actos conformes a la voluntad de Dios, que reclaman obediencia, pues esto parece comprometer la libertad de la fe y restablecer, en cierto modo, una Ley y una ética para el creyente. Calvino dará otra respuesta: las obras buenas son la expresión del reconocimiento del creyente por la salvación previamente dada en la fe, y aceptará por entero el tercer uso de la Ley.

Se puede resumir la posición protestante por dos rasgos. Tiene una cara positiva: la justificación por la fe, y la fe sola; y una cara negativa: el rechazo de todo valor de salvación de las obras del hombre, cualesquiera que sean. Este rechazo alcanza a todo lo que puede fundar o favorecer en el hombre la idea de una obra de salvación diferente de la pura fe.

El protestantismo negará, por consiguiente, que la gracia de Cristo y la justificación puedan, si se puede expresar así, arraigar, penetrar e instalarse para permanecer, de una manera estable, en el hombre, lo que provoca una serie de negaciones encadenadas.

— La justicia no puede hacerse interior al hombre, que podría, en ese caso, soñar con apoderarse de ella y atribuírsela. Permanece exterior, «foránea». La justicia sólo pertenece a Cristo, quien nos la atribuye. Siendo «al mismo tiempo justo y pecador», el cristiano tiene siempre necesidad de ser justificado por Cristo;

— no hay gracia santificante que alcance y transforme al hombre en su alma, en su ser personal, como pensaba santo Tomás, ni tampoco virtudes sobrenaturales, concebidas como cualidades o disposiciones permanentes que elevan nuestras facultades y nos habilitan para cumplir los actos meritorios. El protestantismo desconfía de las virtudes, en general, porque implican la idea del esfuerzo humano hacia la cualidad moral;

— el protestantismo rechazará incluso la idea de la santidad y de la santificación. Lutero combatirá la doctrina escolástica de la infor-

mación de la fe por la caridad, porque parece disminuir la fe, como si ésta no fuera suficiente para realizar la justificación; pero también porque no acepta una santidad interior, aun cuando fuera producida por la caridad. Por tanto, en el protestantismo existirá siempre un foso entre la fe y la caridad, entre la justificación y la santificación. Sólo Cristo es santo. De aquí procede el rechazo de la concepción tradicional de la santidad como una cualidad que adviene al alma, o como una gracia extraordinaria y superior otorgada a ciertos cristianos hasta hacerlos merecedores de culto;

— la mística será mirada igualmente como una obra puramente humana, como un intento de alcanzar un conocimiento de Dios eminente, como una pretensión de apoderarse de Dios por las fuerzas de la inteligencia, de la virtud, de la ascética o de una técnica interior;

— la vida monástica y el estado religioso serán descartados a causa de la aparente pretensión que contienen de alcanzar la justicia y la santidad por las obras de la ascética, de las observancias humanas o de la búsqueda contemplativa;

— la teología, por último, será situada igualmente entre las obras humanas. No puede pretender ser una participación de la ciencia de Dios. Es obra de la razón, que usa de procedimientos de trabajo propios y los aplica a la Revelación para extraer de ella, al amparo de la fe, alguna luz en favor de la comunidad cristiana. El valor de las construcciones de la teología permanece siempre muy relativo. El vínculo entre la fe y la inteligencia está muy debilitado, cuando no roto.

Como se ve, la posición protestante es plenamente consecuente con su afirmación de la justificación por la sola fe. Conduce a un rechazo —o, al menos, a la reducción a un papel muy relativo—, no solamente de la ética, en el sentido moderno de una ciencia de los principios o de los criterios de la acción, sino de toda la teología moral de la Edad Media: tratado de la gracia, de las virtudes, de los dones, del ideal espiritual y místico, y hasta de la dimensión teológica de esta moral. En su crítica, el protestantismo encuentra la ayuda del nominalismo, del que depende para la elaboración de su doctrina, que había ya descartado de la estructura principal de la moral todos los elementos permanentes en el hombre y en sus facultades, especialmente las virtudes, para privilegiar el acto libre en su carácter puntual e instantáneo. Se podría decir que, para el protestantismo, el acto de fe es el acto libre más puro, en el sentido en que Ockham entendía la libertad, el acto que hace libre al hombre en el instante mismo en que se realiza, rompiendo los vínculos que intentan tejer en torno a él las ideas y los sistemas, las obras y las leyes, las tendencias, las virtudes y, finalmente,

la ética. Frente a esta libertad, que todavía sigue a Ockham, el protestantismo opondrá la Ley; pero en lugar de continuar haciendo de ella la fuente del valor moral, no le concederá más que una función negativa, la de convencer al hombre del pecado para conducirle a la fe. Éste es el primer uso de la Ley, teológico o elénctico.

Reflexión crítica

Cuando afirma la primacía de la fe en Jesucristo como la fuente primera de la justificación y de la vida cristiana, el protestantismo está en la línea de san Pablo y de la gran tradición cristiana primitiva. Renueva el debate de san Pablo con la justicia judía según la Ley y con la sabiduría griega, frente al humanismo del Renacimiento y al legalismo de ciertas corrientes de la Iglesia medieval.

Su respuesta es exacta sobre este punto: la fe en Jesucristo es la fuente de la justicia y de la sabiduría que nos viene de Dios, esto es, de todo valor moral ante Dios; constituye el elemento característico y principal de la respuesta cristiana a la cuestión moral. También en santo Tomás, en su definición de la Ley evangélica, la fe en Cristo, que nos comunica la gracia del Espíritu Santo y obra por la caridad, domina e inspira todo el organismo de las virtudes que forman la moral cristiana.

Lo que separa al protestantismo de la tradición teológica que le precede, es, ante todo, el rechazo de la integración —por asunción y asimilación— de las virtudes humanas en el seno de la moral cristiana, que ha sido constantemente realizada por la teología en cada época de la historia. Una vez establecida la primacía de la fe y de la caridad, en un debate siempre dramático, esta integración comenzó por san Pablo y se desarrolló en los Padres griegos y latinos, hasta la teología de la Edad Medía, en la que se asimiló la moral de Aristóteles. Sin duda, esta empresa no careció de peligros. Debía ser continuamente revisada para asegurar la transcendencia de la fe; pero era necesaria como encarnación de la fe.

Por tanto, el protestantismo fue llevado a desconocer la obra misma de la gracia en el seno de la inteligencia humana por el don de una sabiduría nueva totalmente conforme a la fe, como también en la voluntad por el despliegue de la caridad y de la santidad. Por un temor excesivo al orgullo humano, el protestantismo fue inducido a una lectura sesgada de la Escritura, en particular de san Pablo, que posee muchos textos que hablan de semejante sabiduría y santidad.

Al centrarse sobre el aspecto polémico del debate entre la fe y el humanismo o la ley, el protestantismo excavó un foso tan profundo

entre la fe y la ética que no podía ya franquearlo. De alguna manera, cortó en dos la moral cristiana anterior al poner aparte la fe, y al arrojar, como carente de valor, cuando no peligroso, toda la doctrina sobre las virtudes, todo lo que se puede colocar bajo la denominación de ética o de moral, la cual aparecía, por otra parte, desde Ockham, en una perspectiva esencialmente legalista.

El protestantismo, especialmente el luteranismo, se situó así en una posición difícil en lo que concierne a los problemas éticos. Estrechó el campo de la ética al separarlo del orden de la fe, al reducir su materia a los criterios humanos para dirigir la acción. En su perspectiva polémica, llegó a atribuir un matiz peyorativo a la ética, como el ámbito de las obras que proporcionan el alimento del cual se nutre el orgullo humano. Los vínculos establecidos entre la fe y la necesaria realización por los creyentes de ciertas obras buenas, serán débiles y frágiles. Al protestantismo le repugnará fortalecerlos mediante una sistematización racional de las reglas de la ética o mediante un reconocimiento real de su validez. Esta debilidad se hará sentir particularmente en nuestro mundo pluralista, en el que los cristianos deben vivir con los no creyentes en el seno de una sociedad que tiene necesidad de una legislación general, y en la que la base de intercambio común, para el diálogo y la colaboración, es proporcionada únicamente por la razón.

Por ello, ante la necesidad de encontrar una base sólida para el tratamiento de los problemas éticos comunes a los hombres de nuestro tiempo, se ve dibujarse hoy, entre los teólogos protestantes, una corriente favorable a valorar de nuevo la ley natural, concebida como una mediación entre la fe y la acción, como un fundamento necesario para elaborar criterios de juicio sobre la acción, de alcance general. Lo gracioso de la cuestión es que en este mismo momento, los moralistas católicos están abandonando la doctrina de la ley natural, que tradicionalmente constituyó la primera base de su moral.

2. La moral católica

1. *¿De qué moral católica se trata?*

La moral católica que se enfrenta al protestantismo se constituyó después del Concilio de Trento. Se trata de la moral de los manuales, que normalmente recibió la denominación de casuística. Hemos mostrado cuán diferente era esta moral, por su estructura, de la moral de santo Tomás, aunque se coloque bajo su patronazgo

y se refiera a menudo a la *Suma Teológica.* Sin percatarse de ello, los autores de los manuales se habían separado del Doctor Angélico por el «foso» nominalista.

Conviene añadir que la moral casuística no expresa todo el pensamiento moral ni toda la vida cristiana de la Iglesia católica en la época moderna. En sus inicios, la casuística no pretendía cubrir todo el campo de la teología moral y presuponía un estudio más especulativo de este dominio. Por otra parte, las obras de los grandes espirituales y de los santos, como san Juan de la Cruz, san Francisco de Sales y muchos otros, de esta época y de otras posteriores, constituyen una riqueza moral que sobrepasa con mucho lo que nos ofrecen los manuales. Por lo demás, algunos grandes moralistas, como san Alfonso de Ligorio, que llegó a ser el patrón de los moralistas católicos, serán, al mismo tiempo, autores espirituales de gran valor. La moral católica no se reduce, por consiguiente, al estudio de los mandamientos y de las obligaciones, como podrían hacerlo creer los manuales. Puede incluso expresarse con profundidad en las obras literarias, como, por ejemplo, en Pascal y en Bernanos.

Sin embargo, una separación demasiado grande de la moral y de la espiritualidad y una preocupación práctica predominante han situado los manuales en el primer plano de la enseñanza de la moral en la Iglesia de los últimos siglos, y han favorecido la identificación de la moral católica con la casuística. De todas maneras, es la moral casuística la que se sitúa históricamente frente al protestantismo, en reacción contra él.

2. *El condicionamiento antiprotestante*

La reacción contra el protestantismo influyó en la moral como en toda la teología católica tras el Concilio de Trento. He aquí algunos puntos de la moral católica moderna en los que se aprecia un condicionamiento antiprotestante.

a) La afirmación protestante de la justificación por la sola fe llevó a los moralistas católicos a subrayar los elementos atacados por los protestantes, esto es, el valor meritorio de las obras o de los actos realizados en conformidad con los mandamientos de Dios y de la Iglesia, dándose evidentemente como supuestas la fe y la caridad con la gracia. Para establecer este valor, la moral católica recalcó la ley natural, accesible a la recta razón, que se expresaba de modo autorizado en el Decálogo. Pero, al mismo tiempo, realizó un distanciamiento respecto de la fe en su papel práctico. Buscó los criterios de los actos morales en la ley más que en la fe. En los manuales, el

tratado de la fe consiste principalmente en un examen de las obligaciones y de los pecados relativos a ella. Desde ese momento, la fe se convierte, sobre todo, en un asunto de los dogmáticos, de los que dependerán también las cuestiones de la justificación y de la gracia. La virtud de la fe no conserva ya, si puede decirse así, más que una cabeza de puente en la moral. Por consiguiente, la moral católica ocupa el terreno correspondiente a la virtud de la fe, aparentemente comprometida por el favor protestante. Esto no quiere decir que se encuentre menos espíritu de fe en los católicos que en los protestantes; pero la sistematización de la moral en los manuales se ocupará menos de la fe y pondrá de relieve la ley moral.

Vemos así a los católicos y a los protestantes realizar movimientos de sentido contrario, que tendrán como consecuencia separar la fe de la moral o de la ética, que antes estaban íntimamente unidas. Los protestantes se ponen del lado de la fe y se preparan para abandonar la ética basada en la ley. Los católicos favorecen la moral en su relación con la ley y debilitan sus vínculos con la fe. Los casuistas llegarán incluso a plantearse la cuestión: ¿Cuántas veces en la vida se está obligado a realizar un acto de fe? Como si la fe del cristiano no hubiera de ser activa toda la vida. Una de las causas principales del foso que se crea así entre la fe y la moral reside, pensamos, en la concentración de la moral en torno a la obligación nacida de la ley, que llevó a cabo el nominalismo. La fe, con la libertad y el impulso que le viene del mismo Dios, escapa a la consideración de una moral apegada a las obligaciones. Semejante moral hace surgir inevitablemente el peligro del legalismo que amenaza la fe.

b) La prioridad absoluta otorgada por el protestantismo a la Escritura, según su principio «Scriptura sola», y su rechazo de la Tradición, condujo a los teólogos católicos a subrayar la enseñanza de la Tradición y distanciarse de la Escritura. Por desconfianza hacia una lectura individualista de la Biblia, se apoyaron, sobre todo, en el Magisterio y en una tradición que se había hecho, en realidad, más filosófica que teológica, esto es, principalmente en la ley natural, identificada con el Decálogo. Por consiguiente, convertidos en la base de la enseñanza moral, los manuales formarán una tradición. El recurso a la Escritura se limita a los textos imperativos y a la búsqueda de argumentos de confirmación. El principio de la Escritura, como fuente primera de la teología, subsistía en la doctrina, incluida la moral. Pero su aplicación a ésta se veía muy reducida. Los moralistas postridentinos colocaron así la enseñanza moral de la Iglesia, que intentaban transmitir fielmente, en un cofre demasiado peque-

ño, en el que las virtudes teologales sentirán estrechez y en el que no caben las doctrinas de los dones del Espíritu Santo, de la gracia ni de la Ley evangélica, o sea, lo mejor del Evangelio.

3. *La perspectiva humanista*

Frente a la reacción antihumanista del protestantismo, los moralistas católicos mantuvieron el valor del humanismo y elaboraron una moral abierta al universalismo que de él procede. Por otra parte, varias corrientes se encuentran y se combinan en la moral católica del siglo XVII para darle una perspectiva humanista: la tradición escolástica, altamente racional en su construcción y en sus procedimientos; el humanismo de los jesuitas, que modelaron la enseñanza católica sobre los ideales del Renacimiento en las humanidades grecolatinas; el descubrimiento del Nuevo Mundo, que provocó la ampliación de los horizontes y reclamó un universalismo que se extendiese hasta los no cristianos; el racionalismo del siglo de Descartes, que, haciendo tabla rasa del pasado, intentó construir el edificio del pensamiento sobre bases puramente racionales.

Estas corrientes contribuyeron al establecimiento, como fundamento de la moral, de una ley que reposa en la misma naturaleza del hombre, más allá de las diferencias de raza y de religión, accesible a todo hombre que use correctamente su razón y, por consiguiente, aplicables universalmente. Esta perspectiva humanista y universal abría un vasto campo a la moral. La teología católica, especialmente en España con Francisco de Vitoria, considerado como el fundador del derecho internacional, se comprometió firmemente en ella durante algún tiempo.

Por consiguiente, es cuando menos una lástima que los moralistas del siglo XVII se dejasen arrastrar a las estrecheces de la disputa del probabilismo, que consagraba lo mejor de sus preocupaciones y de sus esfuerzos al examen de los casos de conciencia individuales, justo en el mismo momento en que los filósofos de su tiempo elaboraban los fundamentos de una nueva organización de la sociedad y del mundo.

4. *La perspectiva pastoral*

Conforme a las prescripciones del Concilio de Trento, la moral católica estuvo también en gran medida determinada por la preocupación de proporcionar a los sacerdotes, en los seminarios y casas de formación, la enseñanza moral necesaria para la buena administra-

ción de los sacramentos, especialmente del sacramento de la Penitencia, que se convirtió así en uno de los lugares principales de la moral de esa época. La necesidad de una enseñanza práctica, orientada hacia los problemas de conciencia, fue particularmente sentida en la Compañía de Jesús, que aseguraba un ministerio pastoral intenso mediante la dirección de las conciencias y las confesiones. Esta preocupación, perfectamente legítima y necesaria, consagró, sin embargo, la distinción entre una enseñanza teórica especulativa de la moral y una enseñanza práctica, centrada en los casos de conciencia. La atención de los moralistas derivó entonces hacia la casuística, y se fijó más particularmente en los pecados, que forman la materia propia del sacramento de la Penitencia.

En el estudio del pecado, a diferencia del protestantismo, que lo consideraba, más bien, de modo global, como un rechazo de la fe, la moral casuística estudió, sobre todo, la multiplicidad de los actos pecaminosos engendrada por su oposición a los diversos mandamientos, y se detuvo en su distinción precisa y detallada, requerida para la confesión en el tribunal de la Penitencia, según sus diferentes especies, su número y su gravedad, mortal o venial.

En esta perspectiva pastoral orientada a la fijación de las obligaciones morales que se imponen a todo cristiano, los moralistas católicos —como ya hemos mostrado— utilizaron la distinción entre el precepto y el consejo de un modo más amplio que los teólogos de la Edad Media, y le dieron un alcance general en la ciencia moral. Los preceptos constituyeron el dominio de la moral propiamente dicha, que se aplica a todos. Los consejos se convirtieron en el patrimonio de una elite, formada en concreto por aquellos que se comprometían libremente en la vida religiosa, en la búsqueda de la perfección por la práctica de los consejos; formaron la materia específica de la ascética y de la mística, como una ciencia aneja de la moral. Es lo que se pudo llamar una moral de dos niveles o una doble moral.

5. *La influencia nominalista*

La moral del siglo XVII experimentó fuertemente la influencia del nominalismo, de un modo indirecto, pero muy real, pues de él recibió los principales elementos de la moral fundamental, como ya hemos mostrado en los capítulos precedentes. Se encuentra una influencia similar en el lado protestante. Mostremos uno y otro punto.

A consecuencia del nominalismo, el orden moral estuvo dominado por la idea de las leyes: los actos humanos son buenos o malos

por su relación con la ley que fija la obligación. La moral católica acepta esta concepción, mientras que el protestantismo la rechaza en nombre de la ley. Pero en uno y otro lado, se hace la misma representación de la moral a partir de la ley. Se observa también en ambos lados una separación entre el orden de la fe y el de la moral, e igualmente una tentación legalista, que es directa en el lado católico, pero moderada por la preocupación indulgente de no cargar excesivamente la conciencia, y que se encuentra de nuevo, con otras bases, en el seno del calvinismo con una tendencia al rigorismo. Por otra parte, la desconfianza luterana hacia todo uso positivo de la ley podría explicarse mediante una concepción voluntarista y nominalista de la ley, que impide toda asociación armoniosa entre la libertad, la gracia y la ley.

6. *La ley natural como punto de partida*

Desde la crisis de la Reforma, la teología católica y la protestante escogieron, por lo general, puntos de partida opuestos. La teología católica se acostumbró a partir de lo humano, de la filosofía para ir hacia la teología, de la apologética y de los argumentos de la razón para acceder a la fe, de lo natural para remontarse hacia lo sobrenatural, mientras que el protestantismo, por un movimiento espontáneo, parte de la fe, de la Escritura, de la Palabra de Dios, y se muestra siempre desconfiado y crítico respecto de lo humano, de la razón, que, para él, pertenece a un orden separado del de la fe, cuando no antagónico.

Estas tendencias generales se dan también en la moral. La base de partida de los moralistas católicos de los últimos siglos, en su reflexión y en su argumentación, fue, comúnmente, la ley natural, de la que veían una expresión autorizada en el Decálogo. La ley natural presentaba, en efecto, la ventaja de ser accesible a la razón, de ofrecer una base sólida y universalmente válida para el estudio racional de las cuestiones morales y de situar la moral en la línea de la gran tradición de la filosofía antigua, griega y latina, que la escolástica había asumido.

La doctrina de la ley natural posee, pues, un innegable valor en moral, y difícilmente se ve con qué se la podría reemplazar en su papel de fundamento racional. Sin embargo, para sostener la ley natural, no se reflexionó suficientemente en el cambio realizado en las posiciones respectivas entre la libertad y la naturaleza, entre el hombre y la naturaleza, como consecuencia del nominalismo: se pasó de

una armonía a una oposición. Para el hombre moderno, la naturaleza aparece como lo opuesto a su libertad, como un terreno que hay que conquistar y dominar. La ley natural es arrastrada por esta oposición y se coloca frente a la libertad. Permanece secretamente frágil, porque reposa en la falla excavada por el nominalismo entre la libertad y la ley.

Si se quiere devolver a la ley natural su función necesaria en moral, es indispensable hacer la crítica de la contrariedad establecida entre la libertad y la naturaleza, y mostrar que existe en el corazón del hombre una naturaleza que sobrepasa el plano físico o biológico de los seres desprovistos de razón, y que es, propiamente, espiritual, o sea, compuesta de las inclinaciones a la verdad, al bien, al amor, etc., que no se oponen a la libertad, sino que son la fuente de la espontaneidad más personal. La doctrina de la ley natural no puede recobrar su solidez si no se consigue restablecer una armonía entre la libertad y la naturaleza propia del hombre.

Los moralistas católicos se encuentran, en su proceder, la dificultad de tener que evitar aferrarse demasiado a las consideraciones de la razón, en el nivel de la ley natural, para poder acceder de un modo real y pleno a la enseñanza evangélica, a un nivel propiamente teológico. Existe incluso en ellos la tentación, y parece particularmente fuerte en nuestros días, de reducir la moral cristiana a los preceptos de la razón natural.

Para apoyar el proceder que parte de lo natural, se invoca, con frecuencia, el adagio de santo Tomás de que la gracia no destruye sino que perfecciona a la naturaleza. De él se concluye que hay que comenzar por estudiar y asegurar el dato natural en el hombre y en la moral, para remontarse después a la gracia y a lo sobrenatural. La consecuencia no es necesaria; se puede incluso extraer, y con mayor exactitud, la conclusión inversa: puesto que la gracia perfecciona a la naturaleza, cuanto más nos dediquemos a ella, a la luz de la fe, mejor descubriremos la naturaleza del hombre y sus virtualidades. Mediante la gracia, Dios se revela al hombre, pero también el hombre al hombre mismo. Por consiguiente, en teología, convendría comenzar por la fe y por el Evangelio, con la seguridad de percibir así mejor cuál es el verdadero bien del hombre, incluso en el plano simplemente humano. Efectivamente, en su *Suma Teológica,* santo Tomás comienza siempre por el lado de Dios, como principio y fuente en el orden del ser y de la verdad, para descender después hacia el orden de las criaturas. Así, por ejemplo, comienza el estudio de las virtudes por las virtudes sobrenaturales, la fe en cabeza, y el tratado de las leyes por la ley eterna, como origen superior de toda legisla-

ción auténtica. Éste es el orden propiamente teológico exigido por la misma ciencia que Dios nos da en la Revelación y que se dirige a la fe. Por ahí podríamos encontrar el sentido de la universalidad de la llamada a la fe por el poder de la Palabra de Dios.

3. Orientaciones para la moral católica en su esfuerzo de renovación

A. *Elementos favorables a una renovación de la teología moral*

La situación actual presenta varios factores que son favorables a una renovación de la teología moral.

1. El Concilio Vaticano II, precedido por una amplia renovación bíblica, permitió a los católicos el acceso pleno a la Sagrada Escritura. La Constitución «Dei Verbum» sobre la Revelación propone a todos los cristianos, y especialmente a los teólogos, la lectura, la meditación y el estudio de la Escritura, como fuente primera de la «ciencia de Cristo», en unión con la Tradición (cap. 6, n. 21, 24, 25). El decreto «Optatam totius» sobre la formación de los sacerdotes indica que ha de ponerse un cuidado particular en enseñar a los seminaristas la Sagrada Escritura, que tiene que ser como el alma de toda la teología, «lo que es válido especialmente para la teología moral cuya presentación debe estar más nutrida por la doctrina de la Sagrada Escritura» (n. 16). Semejante retorno de la teología moral a la Escritura se compagina plenamente con la gran tradición teológica desde los primeros siglos.

2. El movimiento ecuménico hecho suyo por el reciente Concilio en el decreto «Unitatis redintegratio», favorece la superación de reflejo antiprotestante mediante un retorno a las fuentes comunes y una recuperación de algunas riquezas de la moral cristiana, demasiado desatendidas desde la crisis del siglo XVI, y que pertenecen a la tradición teológica anterior, como el papel de primer plano que ejerce la fe en la moral a través del Espíritu Santo y de la Palabra de Dios.

3. La apreciación actual de las insuficiencias de la casuística empuja a los moralistas católicos a realizar un esfuerzo de renovación que no puede ya limitarse a arreglos parciales, sino que debe conducir a una revisión de los fundamentos de esta parte de la teología. Esto no quiere decir en modo alguno que sea preciso rechazar la enseñanza moral de los manuales, como si a partir de ahora estuviera caduca y trasnochada. Conviene distinguir aquí entre el continente

y el contenido, entre una sistematización de la moral que es obra de una época y el contenido formado por posiciones y prescripciones morales concretas que pertenecen a la Revelación y a la Tradición de la Iglesia y pueden tener un valor permanente.

Algunas partes de la moral de orden racional, como la doctrina de la ley natural, tienen también un valor permanente y pueden ser aceptadas por nosotros, aunque tengan necesidad de una reinterpretación para sacar de ellas todo el provecho. En ese delicado trabajo de discernimiento, la comparación con los mejores representantes de la tradición teológica antigua creemos que será de una gran ayuda. En esta labor, la crítica debe esforzarse por mantenerse por entero al servicio de la construcción y de la renovación de la moral cristiana.

4. El desarrollo de las ciencias históricas, su aplicación al estudio de la Biblia, de los Padres, de los grandes autores cristianos, nos ofrecen una masa de materiales y de conocimientos mucho más vasta que aquella de la que disponían los antiguos. Además, el desarrollo del sentido histórico nos permite captar mejor una dimensión constitutiva de la investigación de la verdad, así como del despliegue del obrar humano. En especial, podemos conocer mejor las principales etapas de la historia y de la evolución de la teología, y estudiar mejor las obras de los grandes teólogos al asociar la perspectiva histórica a la reflexión especulativa. Añadamos, por último, la aportación de las ciencias modernas al conocimiento del obrar humano, que aquí nos limitaremos a recordar.

B. *La fe como punto de partida*

Las diversas condiciones que favorecen una renovación de la teología moral católica serán, sin embargo, ineficaces, pensamos, si no tenemos el valor de abordar la cuestión metodológica de fondo, a saber: ¿Cuál es la fuente primera y, por consiguiente, cuál es el punto de partida de la teología moral? ¿Es la fe o el saber racional?

En nuestra opinión, la teología moral debe tener la audacia de situar de nuevo en el punto de partida de su investigación, como fuente principal de luz y de fuerza para la acción, el acto de fe que somete y abre nuestra inteligencia a la Palabra de Dios, Palabra exterior mediante la Escritura leída en la Iglesia, Palabra interior mediante la acción del Espíritu Santo. El teólogo no es sólo un razonador, un investigador que toma por materia de su estudio los textos de la Revelación y la vida de la Iglesia. Es, ante todo, un creyente,

que considera la Palabra de Dios como una fuente de luz y de vida superior a toda razón y a toda palabra humana para aquél que la recibe con una inteligencia dócil.

Se puede aplicar por entero a la teología la enseñanza del Prólogo de san Juan: «Al comienzo era el Verbo... y el Verbo era Dios... Todo se hizo por él y sin él nada se hizo. Él era la vida de todo ser y la vida era la luz de los hombres y la luz brilla en las tinieblas... El Verbo era la luz verdadera que ilumina a todo hombre... La gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo. A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, le ha dado a conocer».

De entre todas las criaturas, estas palabras se dirigen principalmente al hombre en su búsqueda de Dios mediante su inteligencia y su voluntad libre, en su busca de la luz y de la vida, como en su necesario combate contra las tinieblas, el pecado y la muerte, y eso para formar en él la fe. Por consiguiente, podemos decir: en el comienzo de la creación, pero también en el de la teología moral, existe el Verbo, la Palabra de Dios, como principio de esta sabiduría de Dios que nos llega por Jesucristo y sólo por Él, como revelador del Padre y de las vías que llevan a Él, como luz para la vida.

Aceptar de nuevo la fe y la Palabra de Dios como punto de partida y fuente de la moral cristiana, no significa en modo alguno que abandonemos el camino de la teología católica para aceptar el del protestantismo. Más bien, querernos enlazar con la gran tradición católica desde los orígenes, conforme con san Pablo, los Padres, san Agustín, la mejor teología medieval, santo Tomás... Conceder esta prioridad a la fe lleva consigo muchas consecuencias: que demos primacía en moral a la enseñanza evangélica, en concreto al Sermón de la Montaña, como expresión de la Ley nueva, a la acción del Espíritu Santo por la gracia, por las virtudes teologales y los dones, a los temas de la imitación de Cristo y de la vida en Cristo indicados por san Pablo, etc.

El salto de la fe

No podemos dar una primacía real a la fe en teología, especialmente en moral, sin realizar lo que se puede llamar el «salto» de la fe, y comprometernos en un debate de fondo con el humanismo de nuestro tiempo. La fe implica un salto en la oscuridad más allá de la sabiduría y de la ciencia humana (filosofía, ciencias, nuestras ideas y sistemas, nuestros sentimientos, nuestras opiniones humanas, nuestros proyectos...) para acoger la sabiduría y la ciencia de Dios ocultas en Je-

sucristo. Es precisa esta audacia que llamamos fe en la fe, o sea, en que ella contiene realmente una luz superior. Semejante acto nos lleva necesariamente a un enfrentamiento con el humanismo, más precisamente con la tentación que comporta para el hombre de considerarse como principio, centro y fin de su vida, de sus actos, de sus conocimientos, cuando no del universo. La fe nos llama a situar nuestro principio y nuestro fin fuera de nosotros, en Dios por Jesucristo, ya sea en el orden del obrar, por la caridad que es amor a Dios por encima de todo, porque Él nos amó primero; ya sea en el orden del conocimiento, por el asentimiento a la Palabra para que nos ilumine y nos guíe, y esto a riesgo de parecer loco y escandaloso a los ojos del mundo.

Éste es el comienzo de la teología cristiana; sin este acto de fe original, no hay auténtica teología. El debate con la tentación humanista comenzó con la predicación de san Pablo frente a la sabiduría griega. Continuó a lo largo de toda la historia de la Iglesia y fue ocasión de numerosas herejías. Se renovó con la crisis del protestantismo en las condiciones de pensamiento y de vida particulares del siglo XVI. No podemos evitarlo hoy si querernos aportar una respuesta cristiana a la cuestión moral decisiva y primera: ¿el fin del hombre, el criterio último de sus actos y de su vida, está en el hombre o en Dios?, o también: ¿ponemos nuestra fe en el hombre o en Dios por Jesucristo?

La luz de la fe

Sin embargo, la «fe en la fe» y la cuestión del humanismo tienen otra cara. La fe no es un simple «credo quia absurdum», en el sentido habitual de la expresión. Quizá se ha insistido demasiado en el carácter oscuro de la fe y, por consiguiente, se ha tenido muy poco en cuenta la luz y la fuerza que dispensa a la inteligencia y a la voluntad. Según el principio metodológico agustiniano: «Credo ut intelligam» o «Nisi credidero non intelligam», creemos para conseguir un mejor conocimiento y para ver mejor. Esto presupone que, en el comienzo mismo de la fe, hemos captado que la Palabra de Dios era verdadera, luminosa y buena. La fe en la fe contiene, por consiguiente, la percepción de una luz y una sabiduría verdaderas en el seno de la fe («Sin embargo, hablamos de sabiduría» dice san Pablo en 1 Co 2, 6), que se manifiestan después por el poder de asimilación de la fe respecto de la razón y de la sabiduría humanas, en una palabra, como humanismo, cuando de éste se ha eliminado la tentación de antropocentrismo debido al orgullo del hombre.

¿No es capaz la sabiduría de Dios, que actúa por la fe y la caridad, de purificar la razón y el corazón del hombre y de asumir la sabiduría y la ciencia humanas en una conjunción viva y armoniosa de la fe y de la razón? ¿No es una sabiduría de este tipo, una sabiduría propiamente teológica, la que nos invita a cultivar san Pablo cuando escribe a los Filipenses, después de haberles deseado la paz de Dios, que sobrepasa a todo conocimiento y que custodia sus corazones y pensamientos en Cristo Jesús: «Por lo demás, hermanos, todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta» (4, 8)? ¿No evocan estos términos lo mejor de la sabiduría griega?

Ésta fue exactamente la obra de la teología cristiana de siglo en siglo, conforme a estos dos principios que forman como dos etapas en la elaboración de la teología:

1. Afirmar y reivindicar la superioridad de la sabiduría de Dios, comunicada por la fe, sobre toda sabiduría y ciencia humana, en especial combatiendo la tentación de imperialismo y de antropocentrismo que éstas contienen;

2. trabajar, a la luz de la fe y de la razón juntas, en la elaboración de una sabiduría cristiana que será en este mundo el fruto propio de la inteligencia creyente y que dará testimonio ante todo hombre, ante toda razón, en razón de la verdad evangélica. Se podría hablar aquí de un auténtico humanismo cristiano.

La ley natural

Es en el nivel de constitución de esta sabiduría teológica en el dominio del obrar donde intervendrá, como una pieza maestra, la consideración de la ley natural. Con el esclarecimiento de la fe y de la experiencia cristiana, esta base, indispensable a la moral para elaborar sus reglas y sus juicios concretos, será confirmada, asegurada, profundizada y mejor conocida. La ley natural podrá encontrar una consonancia exacta, flexible y fiel, con la acción de la gracia en el hombre. Continuará proporcionando a los cristianos una base de acuerdo y de colaboración con los hombres que no comparten su fe.

El universalismo de la fe

Por último, digamos que no debemos temer, como teólogos, encerrarnos en una especie de *ghetto* cristiano apartado de los demás

hombres cuando partimos de la fe que nos distingue de ellos. También aquí se trata de saber si nos atreveremos a creer en el poder de la fe y del Espíritu Santo, que la inspira y actúa por ella. En efecto, la gracia del Espíritu Santo posee una fuerza de universalismo que sobrepasa, en eficacia y en profundidad, la de la razón, a la que no contradice, sino que asume y eleva. También san Pablo habría podido temer, con ojos humanos, concluir su apostolado únicamente con la formación de una nueva secta religiosa al margen del judaísmo y del mundo griego. Pero él sabía que el Evangelio, del que era mensajero, estaba animado por un poder capaz de remontar los límites y las divisiones que separaban a los pueblos y a las culturas de su tiempo. La cuestión es saber si, por nuestra parte, teólogos y cristianos, tendremos la audacia de creer en la fuerza de la gracia de Dios para todos los hombres, y de comprometer en la aventura de la fe nuestra inteligencia y nuestra vida, o si permaneceremos prisioneros de nuestros horizontes demasiado humanos, bajo el temor de una razón que se ha hecho cada vez más orgullosa de sus conquistas, y, sin embargo, profundamente conmovida en sus pretensiones hegemónicas por los repetidos fracasos ante los principales problemas que interesan al hombre, las cuestiones del sentido de la vida, de la felicidad, del amor, del sufrimiento, de la justicia, de la muerte... que constituyen el dominio propio de la moral. El moralista cristiano no puede evitar responder, hoy, a la cuestión de la fe; se plantea en el corazón mismo de su ciencia.

CAPÍTULO XIII

LA TEOLOGÍA MORAL EN EL PERÍODO ACTUAL

La historia de la teología moral de los dos últimos siglos está determinada por tres corrientes: la continuación y expansión de la moral postridentina en los manuales, la renovación tomista, y, por último, un esfuerzo de renovación de la moral por el retorno a la Biblia y por la explotación de los temas evangélicos.

1. *La tradición postridentina en los manuales y la renovación tomista*

La historia de la presentación de la moral católica en los manuales destinados a la enseñanza en los seminarios merecería un estudio detallado, pues estos libros constituyen una verdadera tradición más variada y viva de lo que pudiera pensarse. Sería conveniente abordarla desde el punto de vista de la organización y de la estructura de la moral que se transmitió desde el siglo XVII, y que fue aceptada después de san Alfonso de Ligorio, tras la tormenta revolucionaria, para la restauración de los seminarios en el siglo XIX. No es posible realizar aquí semejante exposición. Señalaremos algunas grandes líneas destinadas a orientar esa investigación; líneas que, por otra parte, exigirían verificaciones precisas.

El esquema clásico es el que hemos visto en el capítulo precedente. La moral se divide en una parte fundamental y una parte especial. La moral fundamental abarca cuatro capítulos: actos humanos, leyes, conciencia y pecados. La moral especial, después de un capítulo dedicado a las virtudes teologales y sus obligaciones, se divide principalmente según los diez mandamientos, a los que se aña-

den los mandamientos de la Iglesia y algunas prescripciones canónicas; se estudian, por último, los sacramentos, en lo relativo a las obligaciones requeridas para su administración. Es conveniente observar la gran extensión dada a las cuestiones de la justicia y del matrimonio. Este esquema subsistirá a través de todas sus variaciones, al menos como un telón de fondo que continúa condicionando la problemática y el pensamiento. Se mantiene en la misma lógica de la moral de la obligación; mejoras parciales no pueden modificarlo en profundidad.

Bajo el impulso de la renovación tomista suscitada por León XIII, se produjeron cambios importantes. La comparación con la *Suma* de santo Tomás muestra diferencias mayores que incitan a los autores de los manuales a realizar retoques y a introducir de nuevo tratados desatendidos. Éste será el caso, por ejemplo, del *Manual Theologiae moralis* de D. Prümmer (Friburgo de Brisgovia, 1914) y de la *Summa Theologiae moralis* de B. H. Merkelbach (París 1919-1933).

La principal modificación de la que estos autores y otros[1] son promotores es el retorno a las virtudes teologales y morales, con preferencia a los mandamientos, para organizar la materia moral, lo que abre, en efecto, una perspectiva más positiva en el tratamiento de los problemas morales. Incluso se reintroduce en la moral fundamental un tratado de las virtudes. No obstante, debemos señalar que, con estas mejoras, la materia misma no sufre apenas transformación. Las categorías han cambiado, pero el contenido continúa estando formado por las obligaciones y las prohibiciones legales. La doctrina de las virtudes es interesante, pero es más teórica que práctica y sufre siempre el empobrecimiento de las nociones heredades del nominalismo. La virtud, la prudencia, la castidad, etc., están lejos de haber encontrado su fuerza y su dinamismo. De hecho, varias de las virtudes mencionadas están reducidas al mínimo al no implicar apenas obligaciones, como la esperanza y la fortaleza. Las virtudes más unidas a la ley, como la justicia por su naturaleza y la castidad por su materia, conservan su predominio, manifestado por el espacio que se les concede.

Otra modificación consiste en la reparación de la omisión del fin último y de la bienaventuranza, que santo Tomás sitúa en el comienzo de la moral. Pero los autores parecen sentir una extrema ti-

1. A. B. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae moralis et pastoralis,* Tournai 1902; A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia,* Roma 1922-1924; A. VAN KOL, *Theologia Moralis,* Barcelona 1968.

midez al hablar de la felicidad; prefieren subrayar el orden al fin último, que ofrece un fundamento racional para la obligación.

A pesar de todo esto, el esquema de las virtudes es cada vez más ampliamente adoptado y permite un cierto acercamiento a santo Tomás, pero todavía no se piensa en la tradición patrística que está tras él.

La renovación tomista, evidentemente, no se limita a los manuales de teología moral. Produjo un movimiento intelectual representado, entre otros, en Francia, por el P. Sertillanges, J. Maritain y E. Gilson. Estos autores parten de las obras de santo Tomás, estudian su doctrina mediante la reflexión y la historia, en contacto directo con el pensamiento contemporáneo. Otorgan una atención particular a la moral tomista, de la que ofrecen excelentes exposiciones[2]. Sin embargo, hay que decir que su punto de vista es principalmente filosófico; conduce al debate sobre la filosofía cristiana. De este modo, estos autores permanecen a una cierta distancia de los moralistas contemporáneos, que los tienen, sobre todo, como teóricos, filósofos o historiadores. Por otro lado, la concentración de su atención en la filosofía de santo Tomás les impidió, en cierta medida, esclarecer la dimensión propiamente teológica y evangélica de su obra, y dar cuenta de ella. Así, las cuestiones sobre la Ley nueva, por ejemplo, quedan en la sombra.

2. *El retorno a los temas bíblicos*

Para el esfuerzo de renovación de la teología moral, los países germánicos han estado favorecidos en el siglo XIX. En efecto, poseyeron facultades universitarias de teología que proporcionaban a los clérigos una formación intelectual seria y provocaban una confrontación con las ideas filosóficas de la época, y con el pensamiento protestante. En consecuencia, el movimiento de revisión de la moral católica comenzó en ellos antes y afectó más ampliamente la reflexión moral.

Las fuentes de esta renovación fueron, ante todo, un retorno a los temas evangélicos a fin de dar a la moral católica un carácter plenamente cristiano, y, después, el movimiento tomista de fin de siglo. Desde el comienzo del siglo XIX, J. M. Sailer (1751-1832) en

2. A. D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin,* París 1922; E. GILSON, *Santo Tomás de Aquino,* 4.ª ed., Madrid 1964; J. MARITAIN, *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* París 1951; idem, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes.*

su *Handbuch der Christlichen Moral* (Munich 1817), y después J. B. Hirscher (1788-1865) con su *Christliche Moral* (Tubinga 1835), dan la pauta al organizar la moral en torno al tema bíblico del Reino de Dios. En su estela se inscriben las publicaciones de la escuela de Tubinga, especialmente la *Moraltheologie* (Salzbach 1852-1854) de M. Jocham (1808-1893) centrada en el don de la gracia, según san Juan y san Pablo, y basada en el principio de la condición del cristiano como hijo de Dios, santificado por los sacramentos en el seno del Cuerpo místico de Cristo. De este modo, se intentan superar las divisiones entre el dogma, la moral, la ascética y la mística.

La renovación tomista se desarrollará en concordancia con estas obras que beben de nuevo en la fuente evangélica. Es preciso otorgar una mención especial a los trabajos de J. Mausbach (1861-1931) con *Die Katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgabe* (Colonia 1901), *Die Katholische Moral und ihre Gegner* (Colonia 1921), igualmente *Die Ethik des hl. Augustinus* (Friburgo 1929). Mausbach se funda en el tema de la perfección del ser y toma como regla suprema la gloria de Dios. Citemos también el *Handbuch der Moraltheologie* (Stuttgart 1922) de O. Schilling, que es, sin duda, el mejor conocedor de santo Tomás. Insiste mucho en la caridad como principio formal de la moral. Por último, la obra de F. Tilmann, *Die Idee der Nachfolge Christi y los* volúmenes dirigidos por él con el título *Handbücher Katholischer Sittenlehre* (Dusseldorf 1934-1938), en los que sitúa en primer plano el ideal del seguimiento de Cristo y la aplicación del Sermón de la Montaña para todo cristiano.

El esfuerzo de renovación de la moral prosiguió tras la guerra, en particular, con la obra del P. B. Haering, *La Ley de Cristo,* traducida a numerosas lenguas, que ofrece al público un manual construido en torno al tema del diálogo entre Dios y el hombre, una moral concebida como la respuesta del hombre a la llamada divina y a la Ley de Cristo, o sea «una moral de la responsabilidad en Cristo».

Por tanto, la renovación de la moral católica emprendida en Alemania fue notable y considerable. No obstante, conviene observar que la tradición casuística se mantuvo paralelamente por medio de los manuales utilizados para la enseñanza del clero; uno de los más usados fue el del P. H. Jone, *Teología moral católica,* uno de los representantes más característicos de la casuística. Por consiguiente, esta tradición no fue borrada por los esfuerzos de renovación. De hecho, fuera de las estrecheces de una problemática de casos, la moral de los manuales reposa en una base más sólida de lo que pudiera parecer. Construida sobre la herencia del nominalismo y de la doctrina de la ley natural que lo corrige, es de la misma familia, como moral de la

obligación, sobre todo, racional, que la moral kantiana del imperativo categórico y del deber, que ha marcado tan profundamente el pensamiento germánico y hasta el europeo. Esta concepción de la moral se inscribe profundamente en los espíritus y posee así más apoyos de lo que se cree. Es necesaria una revisión de sus fundamentos para aportar las renovaciones y rectificaciones de las que tiene necesidad.

3. *El Vaticano II y la teología moral*

El Concilio Vaticano II no habló mucho de la teología moral, pero originó una serie de documentos oficiales, algunos de los cuales son particularmente interesantes[3].

Sólo una frase del decreto *Optatam totius* sobre la formación de los sacerdotes concierne de modo explícito a la teología moral: «Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo»[4]. También se puede atribuir en parte a la moral la tarea indicada en una frase precedente: «(Los seminaristas) aprenderán a buscar en la luz de la Revelación la solución a los problemas humanos, a aplicar esas verdades eternas a la condición cambiante de las realidades humanas y a comunicarlas de un modo adaptado a los hombres de su tiempo». A primera vista, es, con todo, poca cosa.

3. He aquí una lista de documentos recientes de la Iglesia sobre la enseñanza de la teología moral: Decreto *Optatam totius* sobre la formación de los sacerdotes, 28 de octubre de 1965. Documento de la S. C. para la educación católica sobre la formación teológica de los sacerdotes del 22 de febrero de 1976. Especialmente: II. Orientación de las diversas disciplinas teológicas: 4. La teología moral.

Trabajos de la Comisión teológica internacional: *Nueve tesis para una ética cristiana* (H. Urs von Balthasar), en *Documentos de la Comisión Teológica Internacional,* Madrid 1983, pp. 85-103. *El impacto de las normas morales del Nuevo Testamento sobre la vida cristiana,* en *Ibidem,* pp. 109-117.

Declaración de los obispos de Alemania Federal: *Los valores fundamentales de la sociedad y la felicidad de los pueblos,* Doc. Cat. 17 de octubre de 1976, pp. 863-866.

Carta de los obispos de los Estados Unidos: *Los valores morales,* Doc. Cat., 16 de enero de 1977, pp. 60-71.

Constitución apostólica *Sapientia christiana* sobre las Universidades y Facultades eclesiásticas (15 de abril de 1979), Doc. Cat., 17 de junio de 1979, pp. 551-561.

Programa de estudios de los seminarios franceses (1 de febrero de 1979), Doc. Cat., 15 de abril de 1979, pp, 382 ss.

4. Decreto, n. 16.

Sin embargo, cuando nos habituemos a situar la moral en un horizonte más amplio que el de la casuística, veremos rápidamente que otros documentos del Concilio se refieren directamente a ella, como, por ejemplo, la constitución *Gaudium et Spes,* en su enseñanza sobre la condición y la vocación humana, sobre la dignidad de la persona, sobre la actividad humana en el universo, la dignidad del matrimonio y de la familia, la vida económica y social, la comunidad política y la salvaguarda de la paz. Todos estos temas señalan dimensiones de la moral cristiana demasiado descuidadas en los últimos siglos, pero muy presentes en la gran tradición teológica anterior.

El documento posterior al Concilio que más de lleno toca a la moral emanó de la Sagrada Congregación para la educación católica y se refiere a la formación de los futuros sacerdotes. En el capítulo consagrado a las orientaciones de las diversas disciplinas teológicas, el documento aborda la teología moral, de acuerdo con la Escritura, la patrística y la dogmática. Reconoce la estrechez de miras y las lagunas (legalismo, individualismo, desatención de las fuentes de la Revelación) de una «determinada teología moral». Insiste en el restablecimiento de un estrecho contacto de la moral con la Escritura y la Tradición, recibida por la fe e interpretada por el Magisterio, y en el mantenimiento de la referencia al derecho natural. El documento juzga también necesario renovar los vínculos entre la moral y la dogmática en la línea del «diseño unitario de la teología sistemática... puesto tan de relieve por santo Tomás de Aquino». Es preciso tener también en cuenta la importante aportación de las ciencias naturales y humanas, y de la mediación de la filosofía, sin perder de vista el ministerio de la Penitencia, la dirección de las almas y el contacto con la Pastoral. El documento invita a devolver a la teología moral «esa dimensión espiritual interna que exige el pleno desarrollo de la imagen de Dios que se encuentra en el hombre, y el progreso espiritual que la ascética y la mística describen». Aquí, como un poco después (n. 114), cuando coloca a la teología espiritual entre las disciplinas auxiliares de la teología, el documento sigue siendo todavía tributario de la división entre la moral, por un lado, y la ascética y mística, o espiritualidad, por otro, que penetró en los programas de estudio, pero que invita, sin embargo, a superar.

Como tal, el documento es muy bueno y, al colocarse en la línea de las renovaciones bíblicas, patrísticas y espirituales de las últimas décadas, nos señala las orientaciones más positivas y enriquecedoras que deben inspirar la renovación actual de la moral católica. Por otra parte, concuerda con las principales enseñanzas que podemos extraer de nuestra investigación histórica: el resurgimiento escriturísti-

co junto a la apertura filosófica en la escuela de los Padres según la inteligencia de la fe; una reflexión sistemática unificada y capaz de asumir en teología las aportaciones de la filosofía, según el ejemplo de los grandes escolásticos; la atención a las ciencias y la adaptación a los problemas modernos, como en los mejores teólogos del Renacimiento, pero, quizás, con un espíritu crítico más penetrante en el nombre del Evangelio y de la fe.

4. *La situación postconciliar de la moral católica*

Es difícil describir la situación en la que nos encontramos, de la cual se percibe la complejidad, la variedad y la novedad. Al querer hablar de ella, se debe esperar el reproche de ser incompleto, de dejar fuera matices y endurecer las posiciones. No obstante, hemos de correr el riesgo y atrevernos a elegir una dirección de investigación y de progreso, a fin de evitar los callejones sin salida y superar las tentaciones de la época.

El postconcilio ha producido, en la moral católica, una especie de deshielo bajo la acción de un viento nuevo; pero, como ocurre a menudo cuando el viento llega a ser muy fuerte, las cosas han girado a veces a lo loco, y no es raro oír a la gente, incluso a los sacerdotes, preguntarse si existe aún una moral cristiana que se pueda enseñar.

Con frecuencia, la Iglesia de los últimos siglos ha vivido como en estado de sitio frente al mundo moderno, para resistir a los ataques de las revoluciones y de las poderosas corrientes del pensamiento liberal o marxista. Tuvo que levantar murallas y diques para defender a sus fieles. En moral, trató de asentar sólidamente en la razón el dique de la ley natural, y se situó siempre del lado de la ley, de la autoridad, de la objetividad ante una libertad siempre tentada por la afirmación de sí, arbitraria y subjetiva, o también ante una concepción absolutista del Estado que se torna en desprecio de las personas y de la religión.

La apertura al mundo moderno en todas las direcciones, que caracteriza la obra del reciente Concilio: libertad de conciencia, ecumenismo, diálogo con las demás religiones, atención a las ciencias y a la dimensión política, etc., ha producido en muchos cristianos y teólogos un fuerte movimiento de reacción que frecuentemente les ha llevado de un extremo al otro hasta desarrollar el rechazo de las posiciones tradicionales. De la obediencia, a veces servil o infantil de la ley, se ha pasado a la reivindicación prioritaria de los derechos de la conciencia subjetiva. La doctrina de la ley natural fue criticada por los moralistas y abandonada con facilidad en nombre de la ciencia. La brusca apertura al pensamiento moderno: filosofía, psicolo-

gía, sociología, historia, causó en algunos un deslumbramiento; se quiso reconsiderar todo en la moral y en la religión, a la luz de Hegel, de Freud, de Marx o de Nietzsche. La vieja fijación de los moralistas en los problemas del sexto mandamiento se volvió en favor de la sexualidad, rompiendo las barreras tradicionales que la reprimían. La inclinación clerical al poder político abandonó la derecha y giró a la izquierda hasta hacer del compromiso político y social un criterio de la autenticidad evangélica de la vida cristiana. El apego católico a la ortodoxia, a la verdad dogmática y teológica se ha mudado en un culto a la investigación, al diálogo y al pluralismo, abiertos, en principio, a todas las opiniones, con la excepción, de hecho, de la postura ortodoxa. El amor a la verdad ha cedido su puesto al gusto por la novedad, por la variedad, por la relatividad, por la adaptación. Ante los problemas concretos, las difíciles cuestiones debatidas por la opinión pública, como el aborto, la contracepción, la eutanasia, etc., y, de modo más general y técnico, ante el problema de la existencia de los actos intrínsecamente malos, la opinión de un buen número de moralistas ha cambiado totalmente y ha sido arrastrada, a partir de los casos de conciencia, a llevar a cabo la revisión incluso de los principios que dirigen la solución, en el nivel de la moral fundamental. De esta forma, la roca de la moral cristiana es de nuevo sometida a los golpes de las olas poderosas del mundo y de la historia, que llevan el peligro de romperla y de dispersarla.

Conviene, sin embargo, desconfiar de las pinturas en blanco y negro y de los pasos extremos que nos sitúan ante elecciones rudimentarias, como entre los tradicionales y los innovadores, entre los conservadores y los progresistas, sin que se precise lo que se quiere conservar, que podría ser indispensable para la vida, ni hacia lo que se pretende progresar, que, a veces, es disolvente y mortal. A través de los debates inspirados, con frecuencia, por una y otra parte, por una generosidad auténtica (que, en muchas ocasiones, muestra una menor lucidez y madurez), en medio de la agitación de las opiniones, llega a ser difícil distinguir la apuesta principal, escondida bajo la confusión y la agitación, por la profundidad del dominio moral en el que reposa.

El centro profundo de los debates postconciliares, el epicentro, tendríamos ganas de decir, como en los temblores de tierra, nos parece que está constituido por un fenómeno que es el resurgimiento directo de la cuestión planteada a san Pablo en los primeros tiempos, y después a la Iglesia durante toda su historia, por el encuentro del Evangelio y el mundo, por la confrontación entre la fe cristiana y la sabiduría, la ciencia y la cultura humana. La apertura al mundo que el Concilio llevó a cabo ha sufrido por la ambigüedad del tér-

mino «mundo», ya inscrito en el Evangelio de san Juan, y ha abierto la puerta, de hecho, a una interpretación, a un movimiento de pensamiento y de sensibilidad que se ha tomado amplias libertades respecto de los documentos y de la doctrina explícita del Concilio. Es bastante difícil encontrar un calificativo adecuado para designar esta corriente. Se la podría llamar el «cristianismo mundano», porque quiere inaugurar una nueva actitud del cristianismo respecto del mundo. Pero el adjetivo «mundano» nos hace pensar demasiado en las «mundanerías». Se podría hablar también de un «cristianismo secular», pues este movimiento defiende una adaptación de la fe a la sociedad secular, cuando no una secularización de la Iglesia. Esta última expresión quizá sea la mejor e incluye en ella el matiz de anticlericalismo que ha adquirido en Occidente el término «secular».

5. *El «cristianismo secular»*

¿Qué es, pues, el «cristianismo secular» o «mundano»? ¿Cómo podemos caracterizarlo?

La apertura radical al mundo

Históricamente, el fenómeno se manifestó como una interpretación, que quería ser radical, de la apertura al mundo preconizada por el Concilio Vaticano II: el paso de una Iglesia a la defensiva y en lucha con un mundo hostil, y por consiguiente llena de desconfianza respecto de todo lo que el mundo ofrece y representa, a una Iglesia que se esfuerza en dialogar con el mundo y que comienza por escucharlo al reconocer los valores que persigue: la libertad, la justicia, las ciencias y las técnicas, las ideas filosóficas, todo lo que, en una palabra, contribuye a la construcción del mundo moderno. Esta apertura de las puertas de la «fortaleza» eclesiástica introdujo entre los católicos las principales corrientes de pensamiento y de acción contra las cuales se les ponía antaño en guardia: el liberalismo de pensamiento y en la educación, el socialismo y el marxismo, el positivismo junto con las ciencias históricas y humanas, la filosofía idealista y existencialista, la fenomenología, la desmitologización en la exégesis, etc. El diálogo y la confrontación del pensamiento cristiano con estas corrientes modernas son necesarios y no se puede negar que puedan aportar beneficios, pero el peligro vino de una falta de preparación, de una

formación intelectual o de un arraigamiento de fe insuficientes en muchos, especialmente en el clero. La apertura realizada fue una brecha en un dique de la que brotó un chorro poderoso, irresistible, que amenaza llevárselo todo a su paso.

El cambio fue profundo y se generalizó rápidamente. Alcanzó a todos los ámbitos de la vida cristiana y de la teología, particularmente a la enseñanza de la moral. Algunos fueron llevados, de este modo, a una reinterpretación de los lazos entre la Iglesia y el mundo que modificaba radicalmente sus relaciones tradicionales: ya no una Iglesia frente al mundo, aunque fuera en diálogo con él, permaneciendo a una cierta distancia, sino una Iglesia en el mundo y para el mundo, comprendida a partir de los valores que él promueve y que se presenta como servidora del mundo. Se llegó incluso a una inversión de las relaciones entre el mundo y Dios: se aceptó la constatación nietzscheana de «muerte de Dios», o, al menos, del Dios «del que se tiene necesidad», y se proclamó que el mundo había llegado a ser «adulto» y capaz de resolver sus problemas solo, con perfecta autonomía. Éste es el mundo «secular». En consecuencia, se quiere encontrar a Dios no fuera, más allá o por encima del mundo, sino en el seno del mundo de los hombres, en el servicio del hombre. La eliminación de la separación entre Dios y el mundo acompaña a la supresión de la distancia entre la Iglesia y el mundo. El cambio se podía expresar de este modo: la primacía es otorgada a partir de ahora al segundo mandamiento de Dios, el amor al prójimo, que lleva consigo el amor a Dios. La generosidad cristiana se fija en el hombre, en el servicio del hombre. El «cristianismo secular» se manifiesta, pues, como un humanismo antropocéntrico. Pero nos podemos preguntar si esta generosidad, por real que sea en sus comienzos, no ha dado la espalda, inadvertidamente, a su fuente principal, si encontrará en el corazón del hombre de qué alimentarse suficientemente, si sabrá mantenerse en la vorágine y en las duras contradicciones en que se debate el mundo moderno.

El espíritu crítico

Uno de los rasgos más característicos de este movimiento postconciliar en la Iglesia es su dimensión crítica, su misma propensión a la crítica. En primer lugar, crítica de la Iglesia, y, en particular, de su jerarquía y de su doctrina. De una Iglesia que tenía siempre razón se ha pasado a una Iglesia que ha reconocido tan bien sus errores que siempre se desconfía de ella cuando se pronuncia. Antaño

era muy fuerte el prejuicio a favor de la autoridad, del Magisterio, de la Tradición; hoy se ha tornado en crítica y en libertad de opinión en todos los planos.

Pero esta crítica se dirige asimismo al mundo, cuyas ideas han alimentado la contestación de la Iglesia, y, con mayor precisión, a la sociedad existente. También en este punto se ha pasado de un *a priori*, favorable en general al poder existente, al fundarse sobre una doctrina social positiva, a una crítica del «sistema», del «orden establecido», que defiende de modo bastante sistemático lo contrario y que se sitúa siempre del lado de los adversarios o de los «marginales» de toda especie. Sin duda, estas tomas de postura pueden ser legítimas y fundadas en una sociedad, en la que, como en la Iglesia, se encierran todas las imperfecciones humanas. Mas lo que aquí queremos señalar es el predominio de la mentalidad crítica sobre el espíritu constructivo, que es, a menudo, el signo de un individualismo secreto, incapaz de situarse adecuada y activamente respecto de la sociedad y de la autoridad.

Las reinterpretaciones a la luz de los valores humanos

El «cristianismo mundano» ha conducido igualmente a una reinterpretación generalizada de las ciencias y de las conductas religiosas. Los valores humanos no son solamente reconocidos en su nivel, en su autonomía, para ser integrados, después, en los valores cristianos superiores, sino que, por el contrario, estos últimos van a ser reinterpretados a partir de aquéllos.

De esta forma, en exégesis, se han puesto de relieve, de un modo novedoso, las ciencias históricas y lingüísticas modernas, de las que se aceptan tal cual sus conclusiones e hipótesis. El texto bíblico es sometido, como un documento humano, al estudio critico a veces completado por la intervención de categorías y de criterios filosóficos, mientras que la fe, en el estudio, permanece entre paréntesis, en razón del método. Todo lo que en la Escritura parece contradecir la mentalidad moderna es descartado o sometido a la «desmitologización», como es el caso, por ejemplo, de los milagros. Se intentan, en fin, lecturas ideológicas de la Biblia.

Se revisa la dogmática con la ayuda de la historia de los dogmas, partiendo del medio cultural y de la evolución de las ideas, en el marco de la historia de la Iglesia y de las religiones, utilizando también aquí, muchas veces, esquemas filosóficos o ideológicos, aplicados en ocasiones con total libertad respecto de los documentos

auténticos. En particular, se rechazará lo que no concuerda con las ideas modernas, como el pensamiento llamado «substancialista» de la teología de los Padres, que está en la base de la doctrina de los Concilios sobre la Trinidad, sobre la persona de Cristo y sobre la Eucaristía. La reivindicación del pluralismo sobrepasará el plan propiamente teológico para alcanzar las proposiciones mismas de la fe; se dirigirá, de modo particular, contra todo lo que se presenta como una «ortodoxia».

La moral experimentará las consecuencias de estas reinterpretaciones en la misma medida en que intenta restablecer relaciones continuas y profundas con la dogmática y la exégesis. Por otra parte, también la moral se presta a una reinterpretación humanista. La crítica de los manuales, del individualismo y del legalismo de su moral, los ha descalificado. La doctrina de la ley natural, sobre la cual se apoyaban principalmente para fundar leyes universales e inmutables, es atacada de lleno en nombre de las ciencias humanas, de la evolución histórica de las condiciones y de las culturas, de la multiplicidad de las circunstancias y de las consecuencias de los actos que es preciso tener en cuenta. Por otro lado, la debilidad de los vínculos de la moral postridentina con la Escritura y la tradición espiritual cristiana, la priva de los mejores recursos para responder al ataque «humanista» que sufre. Se puede decir incluso que el humanismo del Renacimiento que la marcó ha preparado hace mucho tiempo la crisis actual. La moral va, pues, a ser revisada a partir de la sociología, de la psicología, de la antropología, de las filosofías de moda, sin que se tenga la preocupación suficiente de discernir y de mantener lo que es específico de la moral e irreductible a las ciencias positivas. En particular, la moral cristiana es presentada cada vez más como una moral simplemente humana, explicable a partir de los valores humanos y ordenada a ellos; la especificidad cristiana de la moral se reduce a una inspiración generosa alimentada por la caridad, que, por otro lado, se ordena a la promoción humana. La moral se pliega a lo que se ha llamado el «horizontalismo» de la nueva teología. En ella se habla cada vez menos de Dios.

En semejantes perspectivas, en reacción contra el individualismo de la moral casuística y de acuerdo con la dimensión colectiva de los problemas y de las ideas del tiempo, se comprende que la «política», entendida en el sentido amplio de la organización de la sociedad y del mundo, adquiera fuerza en la moral y tienda incluso a imponer su predominio. No solamente la moral, sino la teología en su conjunto se ve sometida a una revisión a la luz de la «praxis» política. El compromiso político en favor del pueblo llega a ser la

experiencia principal que se presenta a la teología como una condición de autenticidad y como la materia prima de la reflexión que elabora. La Escritura, el mismo Evangelio, va a ser objeto de lecturas elaboradas con la ayuda de esquemas políticos o sociológicos, y sometida a los imperativos de una praxis social y de una ideología determinada. Lo «político» pretende, de este modo, tomar bajo sí la moral y la teología.

El carácter cristiano

El «cristianismo secular» mantiene su carácter cristiano por la generosidad del principio que lo inspira y que se expresa en la prioridad otorgada al amor al prójimo, considerado como el único mandamiento de la moral cristiana, así como en la atención concedida a los pobres, a los oprimidos y a los desfavorecidos de la sociedad. El fin que se propone es igualmente cristiano: encaminar la historia y ordenar el esfuerzo humano de la construcción del mundo hacia el Reino de Dios, gracias a las promesas que Cristo dirige a la Iglesia y por ella al mundo, lo que funda una teología de la esperanza. La moral, comprendida como puramente humana en sus valores y en sus normas, recibe así un horizonte cristiano que la orienta.

Sin embargo, en esta concepción, se lleva a cabo, de un modo muy claro, un cambio de centro y de orientación general de la teología que se puede expresar como un paso del teocentrismo al antropocentrismo, usando como paso intermedio un cristocentrismo en el que el acento se sitúa ahora en la Encarnación, en la humanidad de Cristo antes que en su divinidad. Esta última, cuando es evocada, se pone al servicio de la humanización, como un argumento para demostrar en ésta la voluntad misma de Dios. El paso no se limita a un cambio de acento o a una evolución; es oposicionista e implica el rechazo de la teología tradicional entendida como teocéntrica y sobrenaturalista, presentada, a guisa de caricatura, como lo contrario del humanismo propuesto. En la moral, el predominio de los valores humanos tiende a producir una reducción de las virtudes teologales: la caridad corre el riesgo de confundirse con una buena voluntad general, con una generosidad filantrópica universal; la fe renuncia a intervenir directamente en el dominio de los valores concretos y de las normas de acción; da la espalda a las verdades dogmáticas para concentrarse en una opción voluntaria y personal respecto de la persona de Jesús; la esperanza se convierte en una proyección en el horizonte de la historia humana de las promesas

escatológicas, interpretadas como una garantía del éxito de la empresa humana fundada en Cristo, símbolo del hombre perfecto.

Intento de estimación según la dialéctica de la fe cristiana

La cuestión planteada por el «cristianismo secular» debe ser tomada en serio, cualesquiera que sean las desviaciones y exageraciones a que esta corriente ha dado lugar, y también las ruinas que ha causado. Detrás de él, lo que se discute es la posición de la Iglesia respecto del mundo actual, con sus esperanzas, sus dramas, su cultura, sus valores y sus yerros, y, por tanto, la penetración del Evangelio en este mundo y en el futuro. Esta cuestión afecta a toda la moral cristiana: ¿Es una moral para el mundo de hoy? ¿Cómo puede llegar a serlo permaneciendo ella misma? De hecho, son las grandes orientaciones del Concilio las que se ponen aquí en juego en un dominio esencial para la Iglesia y para nuestro mundo.

La etapa «humanista» de la fe

Evidentemente, no podemos hacer aquí un examen crítico completo de un fenómeno tan complejo. No obstante, nos parece útil intentar una evaluación a la luz de los elementos de la moral cristiana que nos ha proporcionado nuestra investigación histórica, especialmente el Nuevo Testamento.

La respuesta no puede limitarse a una toma de postura en favor o en contra, sino que debe tener en cuenta los diferentes aspectos que presenta, o las diferentes etapas que lleva consigo lo que podemos llamar la dialéctica de la fe. Diremos que el «cristianismo secular» corresponde bastante bien a la primera etapa de la fe, que se podría llamar el momento de la Encarnación o del humanismo. Es el arraigo de la llamada y de las promesas de Dios en la naturaleza humana en correspondencia con sus aspiraciones y valores. Es suficiente con pasar revista a los principales episodios de la historia sagrada para ilustrar esta etapa.

Las promesas hechas a Abraham responden exactamente a su deseo más natural de tener un hijo, un heredero; la esperanza que despierta reúne todos sus deseos humanos y los lleva más allá de sus límites: tendrá un hijo de su esposa Sara, llegará a ser el padre de un gran pueblo, en él serán bendecidas todas las naciones. La esperanza humana obtiene ya en Abraham su dimensión universal.

La promesa es repetida para Moisés en favor del pueblo hebreo y corresponde, de nuevo, del modo más preciso y concreto, a las esperanzas que una nación en formación puede alimentar: la liberación de la servidumbre en Egipto, la promulgación de una legislación y la constitución de una organización social y religiosa, la conquista de una tierra fértil, el establecimiento en una «patria». Todos conocemos cuál ha sido la permanencia y cuál es todavía la fuerza de esta esperanza judía, tan humana que persiste incluso cuando la fe en Dios ha desaparecido.

Volvemos a encontrar esta «humanidad» de la esperanza en el Nuevo Testamento. La aplicación de las promesas de David a María, el día de la Anunciación, responde a su deseo natural de ser madre y excita en ella explícitamente la esperanza que alimentaba toda mujer de convertirse en la madre del Mesías: He aquí que darás a luz un hijo, el Señor Dios le dará el trono de David, su reino no tendrá fin. Simeón señalará la dimensión universal: será la luz para iluminar a las naciones.

La predicación de Jesús comenzará, según san Mateo, por el anuncio de las bienaventuranzas, que asumen todas las promesas antiguas y las ordenan a la venida del Reino de los cielos. Los Padres y santo Tomás, con gran precisión, han entendido las bienaventuranzas como la respuesta de Cristo a la cuestión que inaugura y domina la moral e incluso la filosofía: el deseo natural de la felicidad. Deseo espontáneo, deseo universal, que recibe una respuesta inesperada que lleva la esperanza humana a un punto extremo. Se puede incluso observar que la llamada a los apóstoles indica, en su expresión, esta asunción de la esperanza humana, bien concretada por la promesa: «Seréis pescadores de hombres», como si las esperanzas del oficio de pescadores fuesen a proseguir en la esperanza del apóstol.

Si lo aplicamos a los cristianos de nuestro tiempo y a la Iglesia, esto significa que las promesas de Dios alcanzan al hombre en sus deseos más naturales: aspiración a la felicidad, a la libertad, a la justicia, a la verdad, etc., y nos invitan a participar de los sentimientos y de las esperanzas de los hombres de nuestro tiempo en lo que tienen de auténtico. Además, estas mismas promesas hacen surgir en el corazón humano un deseo secreto de ver y de amar a Dios, capaz de reunir los demás deseos y de orientarlos hacia un fin superior.

Las promesas evangélicas alcanzan también a la Iglesia en el mundo y le afectan en su solidaridad con él, pues reconoce en sí misma las esperanzas, las debilidades y las faltas de los hombres, y tiene conciencia del deber de asumir toda la condición humana. Está llamada a representar a la humanidad tal como es delante de

Dios. Más aún, el Evangelio revela a la Iglesia las aspiraciones profundas del corazón humano: principalmente, las de orden moral y espiritual, que con facilidad se encuentran en el mundo encubiertas por deseos superficiales y necesidades artificiales. Debe, sobre todo, esforzarse en despertar y alimentar en el corazón de los hombres el deseo de Dios que suscitan y alimentan el anuncio de la Palabra y la acción del Espíritu.

Es en este plano donde se sitúa la verdad del «cristianismo secular», en la correspondencia entre las promesas de Dios y los deseos, los valores, las esperanzas que están en el hombre y en el mundo. Es la etapa «humanista» de la fe, que proporciona algunas buenas razones para hacerse valer frente a un cierto «sobrenaturalismo» que ha atenuado en demasía y casi ha cortado los vínculos entre la naturaleza humana y el orden de la gracia, por temor a comprometer la necesaria gratuidad de este último.

La etapa de soledad y separación

Pero la albarda empieza a herir cuando la preocupación de participación y de solidaridad con los hombres se convierte en una identificación práctica con el mundo y provoca un desconocimiento de la segunda etapa de la fe, la de la prueba y la de la Pasión, y un rechazo de la separación y de la soledad con Dios. En este punto nos encontramos en nuestro camino al san Pablo de la Epístola a los Romanos y de la primera a los Corintios: su crítica penetrante del mundo de su tiempo y de todos los tiempos por el descubrimiento del pecado del hombre, que se enlaza con la pretensión orgullosa de darse su propia justicia y su propia sabiduría, después su exaltación de Cristo crucificado, rechazado, separado, como única fuente de la justicia y de la sabiduría de Dios para aquellos que acceden a Él, en la humildad y soledad de la fe, para encontrarse después reunidos, viniendo de todas las naciones, en la comunión de la Iglesia. Es la etapa de la locura y del escándalo a los ojos del mundo. Es necesaria para desplazar el centro del hombre y del mundo y ponerlo en Dios por la fe en Jesucristo.

Esta prueba, que se puede llamar el tiempo de la separación solitaria en presencia de Dios, está inscrita en el corazón de toda la historia sagrada: es la prueba de Abraham que acepta separarse de Isaac y del pueblo de la promesa que debía salir de él, para quedarse solo ante Dios y ahí, en la obediencia, abrir su alma a las dimensiones del mismo amor de Dios, que le devolverá a Isaac y le ense-

ñará a amarlo, junto con todos los hijos de la promesa, con un amor nuevo, cuyo centro está, a partir de entonces, en Dios.

Es también el desierto, en la soledad del Sinaí, donde la esperanza del pueblo hebreo será puesta a prueba para ver si su corazón busca a Dios y le ama por encima de todo. Así el desierto se convierte en el lugar privilegiado del reencuentro del hombre con Dios, frente a frente, en la pura fe, el lugar simbólico de la prueba de la fe, pero también de la formación de un nuevo pueblo.

La prueba de Jesús comenzará igualmente en el desierto con la tentación que prepara su predicación y concluirá con la Pasión, especialmente en la escena de la agonía, que revela las raíces del debate: en la soledad creada por todo lo que va a seguir (el abandono de los discípulos y la negación de Pedro, la condena del Sanedrín y de los romanos, el peso de la cruz y del pecado), Jesús renuncia a esta voluntad propia, que es el foco del pecado en el hombre, para entregarse, en la obediencia, a la voluntad del Padre y transportar a ella, de alguna forma, el centro de su voluntad, de su vida y de su muerte, de su ser. En el fondo de las tinieblas y del abandono se abría así una puerta por donde el amor de Dios podría extenderse por el mundo y liberarlo del pecado, pues «Dios amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único para salvar el mundo».

De igual modo, los discípulos han recibido de Jesús esta advertencia inevitable: «Si alguno viene en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y el Evangelio, la salvará» (Mc 8, 34-35). Las mismas bienaventuranzas implican ya esta necesaria prueba: la pobreza, la aflicción, el hambre y la sed, la persecución a causa de Cristo en medio del mundo, por parte del mundo.

Si quiere ser fiel al Evangelio, el cristiano debe, pues, pasar por la prueba de la fe y responder a la cuestión: ¿en quién colocará el centro de su vida? ¿En Dios o en él mismo? ¿En Jesucristo o en el mundo? ¿Qué piedra angular escogerá para fundar el edificio de su vida? ¿En quién pondrá su fe, su esperanza y su amor? Aquí la elección se torna inevitable y decisiva.

Cuando Dios le llama al desierto, el cristiano debe aceptar ser separado del mundo, al menos interiormente y por un tiempo, renunciar a los valores y a las esperanzas humanas tal como se las presenta el mundo, para quedarse solo ante Dios en la pobreza de la fe, creyendo que conseguirá en este camino la mayor profundidad de la vida humana y de la historia del mundo. Entonces, por su misma obediencia y su renuncia, podrá verdaderamente tomar sobre él el sufrimiento y el pecado de los hombres para someterlos a la miseri-

cordia divina, sabrá poner bases sólidas que después fortificarán, en su corazón y en los otros, hasta los valores humanos que abandonó en espíritu de fe.

También la Iglesia a su vez debe pasar por la prueba de la fe, el frente a frente con Dios fuera del mundo, para llegar a arraigarse en Cristo, en Dios. La cuestión que se le plantea es: ¿se atreverá a creer en la Palabra de Dios, incluso cuando parece locura, escándalo, necedad de una época precientífica, a los ojos de los doctos de este mundo? ¿Se atreverá a esperar en Dios cuando la esperanza humana se desvanece, y a renunciar a los apoyos humanos cuando sea preciso? ¿Sabrá amar a Dios más que al mundo y todo lo que éste le ofrece, en definitiva, más que a ella misma?

Esta prueba que afecta a las relaciones del cristiano y de la Iglesia con el mundo no es, ciertamente, serena, como podría serlo una separación voluntaria y momentánea. Al comprometer el espíritu y el corazón, puede provocar una oposición fundamental, reclamar un rechazo categórico cuando el mundo pretenda situar en el centro de todas las cosas ciertos valores, ciertas ideas y, finalmente, al hombre mismo con su amor propio. Esto puede conducir a la persecución. La respuesta propiamente evangélica consistirá entonces, en el corazón mismo de la lucha, en el perdón y la oración que aseguran la victoria del amor sobre el mal y que deben acompañar todo testimonio sobre Jesús. Así, en medio del enfrentamiento, la Iglesia debe continuar amando a los hombres y al mundo, y descubrir en él, con una pureza y un vigor nuevos, cuál es el amor de Dios que por ella trata de penetrar en el mundo con el poder del Espíritu Santo, y cuán diferente es, en su fuente misteriosa, lo que los hombres llaman, por lo general, con este nombre.

Por esta vía paradójica, el cristiano y la Iglesia se encaminan hacia la tercera etapa de la vida de fe: la de la Resurrección, donde se despliega la acción de la gracia y del Espíritu Santo, en la santificación y en la sabiduría de Dios, en la obra de la gestación del Hombre nuevo, del que habla san Pablo y en la expansión de la Iglesia a todos los pueblos.

El defecto del «cristianismo secular»

En el horizonte de la fe que acabamos de trazar brevemente, el peligro que acecha al «cristianismo secular» aparece con bastante claridad: una asimilación al mundo y a su espíritu en nombre de la participación de sus valores y de sus esperanzas que conduce al mismo

rechazo, el de las renuncias evangélicas, el rechazo por el hombre de renunciar a sí, de colocar el centro de su vida en otro diferente de sí mismo, y, para decirlo todo con una palabra que presenta la ventaja de haberse hecho en nuestros días algo escandalosa, el rechazo de lo «sobrenatural». Pues todo acaba finalmente ahí.

La tentación del «cristianismo secular» es «naturalizar» el cristianismo en los dos sentidos del término: querer adaptarlo tan bien al mundo que sea naturalizado, como se adquiere la nacionalidad de un país, adoptando sus valores y sus costumbres, a fin de hacerlo «creíble», sin darse cuenta de que, al suprimir las diferencias, se llega a no presentar ya nada que creer verdaderamente, ni que valga la pena. «Naturalización», además, en el sentido en que el mundo moderno reduce todo al orden natural: naturaleza exterior que la ciencia y la técnica dominan hasta la amenaza de la destrucción; hombre «natural» por la afirmación de la supremacía de la razón y de la libertad, y por el rechazo sistemático de aceptar un más allá, a pesar de los fracasos resonantes del racionalismo, del cientificismo y de sus sucedáneos.

El punto crucial en el encuentro del cristianismo y del mundo moderno se encuentra exactamente en la afirmación, en la predicación audaz del carácter sobrenatural, supramundano de la fe en Jesucristo, a fin de depositar en el corazón del mundo, por la muerte a un cierto mundo, el germen de una vida y el principio de una dimensión nueva que sobrepasan al hombre y a todas las fuerzas de su naturaleza. La fe, la esperanza y la caridad que dominan y deben impregnar la moral cristiana, son irreductibles a los valores humanos, por buenos que sean, porque transplantan y arraigan al hombre, por su inteligencia y por su corazón, en un más allá de él, que es propiamente divino, respondiendo de un modo asombroso a las aspiraciones más íntimas, más auténticamente naturales del hombre.

En la medida en que rechaza el desprendimiento y la superación de los valores humanos para permanecer ligado al mundo, en la medida en que se niega a «perder su alma», como diría el Evangelio, el «cristianismo secular» renuncia a recibir el germen de la vida de Cristo, muerto y resucitado, de la vida nueva y «sobrenatural», como la teología la llamaba con justicia, y se condena a la esterilidad espiritual, cualesquiera que sean los remolinos, las ilusiones y todos los libros que pueda producir. De este modo retrocede ante la cruz de Cristo.

No hay, pues, moral cristiana que pueda mantenerse y resistir los asaltos de la historia, si no reposa en la fe teologal, si no tiene como fundamento la piedra angular puesta por Dios y rechazada por todos los constructores humanos, por todo el «mundo». Sólo esta fe

da a la moral cristiana fuerza y fecundidad, incluso para el mismo mundo. Es la sal de la tierra, que se distingue al gusto por la misma aspereza de las renuncias exigidas, de las contradicciones asumidas.

6. *La Escritura y la moral después del Concilio*

Terminemos este examen de la época postconciliar diciendo algunas palabras sobre la relación de la moral con la Escritura, objeto primero de la fe, de la que el Concilio nos invita a extraer una vez más la doctrina, por ser fuente principal de la teología cristiana.

La dificultad de leer la Escritura hoy

Sin duda, uno de los beneficios más importantes del Concilio Vaticano II es haber permitido al pueblo cristiano el acceso a toda la Escritura y haber afirmado la necesidad de un retorno a ella para trabajar en la renovación de la teología, así como de la vida cristiana en todas sus condiciones.

Sin embargo, a pesar de la renovación bíblica de las últimas décadas, la toma de contacto con la Escritura no es tan fácil como se piensa. Hemos señalado la dificultad particular de los moralistas: habiendo aprendido a tratar la moral bajo la forma de los mandamientos y de las obligaciones, se interesan, sobre todo, por los textos estrictamente normativos, imperativos, y no ven cómo introducir en la moral el resto de la Biblia, que, no obstante, es lo mejor y con mucho lo más considerable. Pero existe otro problema más general, que concierne a todo el pueblo cristiano, y que es quizás más fundamental en sus implicaciones. Lo formularemos mediante una cuestión muy simple: ¿A qué hemos de dar prioridad: a una lectura directa y personal de la Escritura o al estudio de los libros de exégesis que la comentan y explican? Con mayor exactitud: ¿Dónde está el comienzo de un conocimiento verdadero de la Escritura, que pueda alimentar a una teología, a una moral cristiana? ¿Podemos aún, como teólogos y como cristianos, leer la Escritura directamente como hacían los Padres o debemos necesariamente pasar por la mediación de las ciencias exegéticas? Encontramos aquí un problema antiguo, que se planteaba antaño a propósito dé la filosofía y de la teología, sobre todo escolástica, y que hoy se presenta sobre bases nuevas a propósito de las ciencias históricas aplicadas a la Escritura y ampliamente extendidas en nuestros días en la Iglesia.

Se trata de uno de los aspectos del problema humanista planteado por el «cristianismo secular». Si las ciencias, como los valores humanos, pasan al primer plano y llegan a ser determinantes incluso en el dominio de la fe, entonces la Escritura no es ya verdaderamente accesible sin la intervención de las ciencias exegéticas que estudian los datos humanos de la Escritura: el autor, su lengua, el medio cultural, histórico, religioso, etc. Las consecuencias son graves, pues, apenas devuelta al pueblo cristiano, he aquí que la Escritura le es en la práctica arrebatada para ser acaparada por los especialistas, de acuerdo con la idea confusamente admitida de que no se podría hoy ya comprender la Escritura sin la exégesis. La situación es aún más delicada para los moralistas, que tienen la preocupación de la ciencia y están inclinados, por su oficio, a remitirse, en lo relativo a la Escritura, a aquellos que la han estudiado especialmente. Ahora bien, el diálogo aquí es difícil: los exegetas y los moralistas, cada uno por su lado, han creado un lenguaje técnico muy diferente. Los exegetas no han manifestado mucho interés por la moral de la Escritura y se sienten incómodos en las categorías que han tomado de este dominio. Los moralistas, por su parte, han adquirido la costumbre de interrogar más a la razón que a la Escritura y se inquietan por las divergencias entre los exegetas. De todos modos, la cuestión principal se plantea también aquí: ¿Es que entre el profeta y el evangelista, por un lado, y el moralista, por otro, se ha de levantar necesariamente la exégesis científica, como un intérprete obligado, de modo que sin ella no se pueda comprender nada que sea de calidad?

El problema se hace más agudo cuando se observa cómo muchos historiadores, en todos los campos, se detienen tanto tiempo, por afán científico, en el examen de los alrededores de sus temas y descubren en ellos tantos problemas interesantes que nunca llegan a la cuestión que, sin embargo, sigue siendo principal: ¿Cómo se entra en el texto y qué es lo que quiere decir? ¿Cuál es su contenido, más importante que todas las envolturas?

Finalmente, el problema se reduce a la prioridad que hay que establecer entre los dos niveles o las dos especies de verdades de las que hemos hablado a propósito de las relaciones entre la moral y las ciencias positivas. Por una parte, la verdad del continente: el establecimiento del texto, de su autor, de su material de ideas, situadas en su época y en su medio, a distancia de los nuestros, lo que se puede llamar la verdad «histórica», «factual» o positiva; y, por otra parte, la verdad del contenido de acuerdo con la siguiente cuestión: lo que dice el texto, lo que escribe el autor, ¿es verdad? Esta segunda forma de verdad puede ser tan actual para nosotros como antaño. La

hemos llamado verdad «real», porque nos hace alcanzar la realidad profunda detrás de las palabras, los «hechos» o los fenómenos. Se la puede llamar también substancial u ontológica[5].

Una cosa es, por ejemplo, establecer el texto de las bienaventuranzas o del Sermón de la Montaña y trazar su historia, y otra diferente, tomarlo en sí mismo y comprender cómo los pobres, los afligidos, los perseguidos pueden ser felices, o también, que es vano escuchar o estudiar tales textos sin ponerlos en práctica, como afirma la conclusión del Sermón. La búsqueda de la verdad histórica positiva exige un largo trabajo de especialista que puede extenderse indefinidamente. Si esta labor fuese requerida como un preámbulo necesario para una lectura auténtica de la Escritura, el acceso a ella estaría, cerrado en la práctica, al conjunto del pueblo cristiano, incluidos los pastores. La Escritura llegaría a ser propiedad de los exegetas profesionales. Pero, por fortuna, la verdad del contenido evangélico es de otro orden; es accesible a cualquiera que tenga oídos para oír las cuestiones que le plantea el Sermón de la Montaña, respecto de la felicidad, el sentido de la vida y el Reino, respecto de la justicia nueva y el amor fraterno, respecto del Padre de los cielos y

5. La calificación de «real» que empleamos aquí nos parece corresponder con la definición del sentido literal o histórico dada por santo Tomás en la primera cuestión de la *Suma,* cuando trata de los diferentes sentidos de la Escritura (art. 10). Para él, las palabras de la Escritura son signos de la «res» designada por Dios, término que es preciso traducir por «realidad» antes que por «cosa». Ahora bien, esta realidad responde a la cuestión «¿es verdad?» que el texto nos plantea, hoy como en el momento de su composición, y es espiritual en su fondo como todo a lo que Dios apunta y como lo demuestra el nacimiento de los sentidos espirituales que se injertan en ella. Además, la cuestión de la verdad del texto implica la de la fe, pues ésta es necesaria para alcanzar las realidades divinas, superiores a la inteligencia humana, según la relación del discípulo con su maestro, que santo Tomás sitúa en la base de su análisis de la fe (II-II, q. 2, a. 3). Ésta parece ser la lectura de la Escritura en la inteligencia de la fe que está en el origen de la teología y que hace de ella una participación de la ciencia de Dios.

Siendo esto así, conviene distinguir el sentido literal en el que piensa santo Tomás del sentido literal que es objeto de la exégesis positiva, cuando hace abstracción de la cuestión de la verdad de las afirmaciones de la Escritura o cuando pretende responder a ella sólo con la razón. La diferencia es bastante clara cuando se compara la fecundidad del sentido literal que produce los tres principales sentidos espirituales, según santo Tomás y los Padres, a partir de la realidad significada, y la limitación del sentido literal a sí mismo o a aquello que pensaron los autores sagrados, en la exégesis positiva. Sin duda, no se debe oponer esta doble significación del sentido literal, pues la lectura teológica puede y debe asumir la lectura positiva; pero es preciso ver que ésta no basta para alcanzar la «realidad» escriturística en su riqueza ni para culminar en una teología.

La cuestión es de gran alcance y aquí nos hemos de limitar a señalarla. Es decisiva para el restablecimiento de los vínculos entre la Escritura y la teología moral, pues ésta no volverá a ser rigurosa si no recobramos el sentido moral de toda la Escritura, concentrado en torno a Cristo, que es para nosotros, tanto hoy como en el pasado o en el futuro, la única fuente de la justicia de Dios y de la sabiduría de Dios.

la oración, de Cristo y su doctrina. Gracias a este contenido, un texto llega a ser una cuestión y una palabra vivas, y la Escritura puede ser de nuevo plenamente abierta al pueblo cristiano en una lectura directa que esclarece su vida, que alimenta su oración y sostiene su acción, sin que los problemas que deben ser tratados por los exegetas supongan un obstáculo. Como se ve, la apuesta es importante para la Iglesia, así como para los teólogos y para los mismos exegetas.

La prioridad de la lectura directa y personal: del texto a la palabra

Por nuestra parte, estimamos, pues, que es indispensable otorgar con franqueza la prioridad a la lectura directa de la Escritura sobre todo comentario, ya sea exegético, teológico o de otro tipo, no admitiendo, de inmediato, más que los elementos y las informaciones indispensables, como una traducción exacta, la explicación de los términos, un mínimo de datos históricos y religiosos, un poco de iniciación por una persona competente, y un marco propicio como el de la oración y el de la liturgia.

Para cualquier obra, por ejemplo, una pieza de Racine, la prioridad de la lectura personal constituye una especie de principio natural. Es lo que proporciona la substancia de la comprensión (si, al menos, el lector tiene la capacidad de comprender), que los comentarios vendrán a precisar, extender, mejorar, a fin de favorecer una relectura más rica y penetrante. El comentario está al servicio de la lectura inmediata; si la precede, se da un gran riesgo de que se convierta en una pantalla o en un sustituto empobrecido. Los comentarios no desempeñan convenientemente su labor y no adquieren su valor más que después de la lectura directa; nunca pueden reemplazarla. El peligro es más insidioso de lo que se piensa, pues la tentación del comentador, histórico o de otro tipo, es creer y hacer creer que comprende la obra mejor que el autor mismo o, en otro caso, que es preciso pasar por él para adquirir un conocimiento verdadero y científico.

Este principio es de una importancia más grande todavía cuando se trata de la Escritura. En efecto, ésta no transmite solamente un saber y una experiencia humana, que el lector podría reproducir con la ayuda del texto. La Escritura es el instrumento del que Dios se sirve para hablar al hombre, para manifestarse a él como una palabra dicha y para producir en él una experiencia única, como es el encuentro con una persona, y con una persona que es el Único. Sin

embargo, un texto semejante sólo puede llegar a ser una palabra si el lector lo aborda con la disposición conveniente, aceptando ser tocado personalmente a través de él por un pensamiento que no puede imaginar de antemano y que ningún hombre puede inventar. Evidentemente, esto exige una lectura personal, comparable a una conversación de persona a persona, donde uno busca, ante todo, escuchar.

Los intermediarios humanos en la lectura de la Escritura

Sin duda, se nos objetará que Dios ha querido servirse de 103
hombres para hablarnos, de autores que se expresan en un lenguaje determinado, en un medio histórico y cultural que es preciso conocer para comprenderlos, que la ciencia de estas cosas totalmente humanas es un medio indispensable para lograr captar lo que los autores bíblicos han querido decirnos y Dios a través de ellos. He aquí reconstruida la cadena de intermediarios humanos que, de hecho, nunca se terminará de recorrer y en la que los no iniciados se extravían a menudo detrás de aquellos que los quieren conducir.

Todo esto, así dispuesto, no es más que un espejismo intelectual, pues, para volver a tomar nuestra comparación, lo mismo que *Fedra* de Racine puede conmover directamente el corazón del lector más simple que lee esta obra maestra al evocar su propia experiencia, de igual modo, y con mayor razón aún, el Espíritu de Dios puede atravesar de un solo golpe y descartar todos los intermediarios humanos para hablar, en ocasiones con la ayuda de un simple versículo del Evangelio, al más humilde de los cristianos, para comunicarle una inteligencia íntima y viva de la Escritura, que hasta los mismos doctos le envidiarán. Éste es el caso de Antonio, el padre de los monjes, y de tantos otros, cuya sabiduría espiritual alimentó la vida de la Iglesia y de la teología. Cuando Dios quiere hablar a un hombre, ¿quién osará, quién podrá impedirlo, por sabio que sea? Ahora bien, Dios habla siempre directamente, en el secreto de un corazón atento y humilde, por lo general sirviéndose de la Escritura, sin apenas mirar a los problemas exegéticos que pueda plantear, pues es Él quien hace la Palabra, como antaño hizo el texto. No hay en el fondo más que un solo problema: ¿puede hablar Dios al hombre? Toda la Escritura cristiana reposa sobre la respuesta afirmativa a esta cuestión y supone un testimonio a su favor. No se la puede comprender ni interpretar verdaderamente, no se puede alcanzar su substancia ni hacer una exégesis plena, si no se cree.

Precisemos que no se trata aquí de oír palabras o voces extraordinarias, como fueron las de Juana de Arco y tantos otros místicos, sino de esa palabra «ordinaria», incluso cotidiana, que el Espíritu Santo dirige a todo cristiano que sabe escuchar auténticamente la Escritura, y cuyo eco es particularmente sensible en las obras de los Padres y en la liturgia.

En esta toma de postura, alcanzamos la intención profunda y principal de los autores sagrados, la idea que hasta la exégesis más positiva intenta alcanzar. En efecto, ellos no escribieron por el placer de ser leídos en la posteridad, ni para proporcionar materia a sus comentadores e historiadores, sino, de forma explícita y a sabiendas, como servidores de la Palabra de Dios manifestada en Jesucristo, como instrumentos de su Espíritu, que es el único capaz de decirla a los hombres en la actualidad de sus vidas, en el presente nuevo que crea esta Palabra para ellos. Según la expresión de san Pablo, los autores escribieron «de la fe a la fe», para suscitar la fe en la Palabra de Dios.

Nos unimos también al pensamiento de un san Agustín, de un santo Tomás de Aquino, de los Padres en general, como también de muchos exegetas cristianos, que todos nos dirían, si estuvieran ante nosotros: «Antes de leer nuestras obras, comenzad por el Evangelio, por la Escritura, escuchad la Palabra de Dios, pues es ahí donde el Maestro se deja oír y ésa es la fuente principal de nuestro saber; después consultad nuestras obras, que os ayudarán, como servidores diligentes, a progresar en la ciencia de Dios». Efectivamente, todas sus obras, por voluminosas que sean, son, a fin de cuentas, comentarios del Evangelio, en los que, de verdad, no se entra si no se los aborda por la puerta más interior, pasando por la escucha de la fe[6].

6. Citemos simplemente como ilustración la reflexión penetrante de san Agustín sobre la lectura de Moisés:

«Oiga yo y entienda cómo en el principio hiciste el cielo y la tierra. Moisés escribió esto; lo escribió y se ausentó; pasó de aquí, de ti hacia ti, y ahora no está delante de mí. Porque si estuviera, lo detendría y le preguntaría, y por ti le suplicaría que me explicara mejor estas cosas; y yo aplicaría los oídos de mi cuerpo a las palabras que brotasen de su boca. Pero si me hablara en hebreo, no captarían nada mis oídos y nada quedaría impreso en mi mente; pero si hablase en latín, entendería lo que dijese.

»Pero ¿cómo sabría yo si decía la verdad? Y dado el caso que lo supiese, ¿lo sabría tal vez por él? Ciertamente, dentro de mí, en la morada interior del pensamiento, la verdad, que no es hebrea, ni griega, ni latina, ni bárbara, sería la que, sin los órganos de la boca ni de la lengua, sin el estrépito de las sílabas, me diría: "Dice la verdad", y yo, cerciorado, diría al instante confiadamente a aquel hombre tuyo: "Dices la verdad".

»Puesto que a él no puedo preguntarle, te pregunto a ti, oh verdad, de la cual lleno dijo Moisés cosas verdaderas: te ruego, Dios mío, te ruego: Perdona mis pecados, y tú mismo, que concediste a aquel siervo tuyo decir estas cosas, concédeme a mí entenderlas» (*Confesiones*, l. XI, III, 5).

Conceder la prioridad a la lectura directa y personal de la Escritura, en cuanto que es el lugar en donde resuena la Palabra de Dios, origen, contenido principal y fin de la Escritura, no conduce, como podría temerse, a una lectura fundamentalista, simplista o ingenua de la Biblia. Sin duda, el lector no formado exegéticamente puede equivocarse en sus interpretaciones, aunque sea un santo, pero ningún hombre, incluso los exegetas, está exento de error. Lo esencial es dejarse conducir y progresar pacientemente hacia la verdad total y evitar el error principal que es, en este caso, no saber oír la palabra de Dios a través de la Escritura y tratar en la práctica a ésta como si fuese un libro humano.

De hecho, totalmente al contrario de lo que se teme, aquel que ha recibido por la fe la llama de la inteligencia interior de la Escritura sabrá apreciar mejor en su justo valor los descubrimientos verdaderos de la exégesis moderna, sacar de ellos provecho, realizando el discernimiento crítico necesario para poner las cosas en su justo lugar: la Palabra de Dios, en primer lugar, la ciencia humana después, con la relatividad que afecta a sus investigaciones, sobre todo cuando se refieren a realidades profundas, divinas o humanas. Para volver a nuestro ejemplo, haber sido conquistados por *Fedra* de Racine no nos hace incapaces, sino más bien deseosos de leer comentarios eruditos y lúcidos, pero también muestra los límites de las interpretaciones y, a veces, su ridículo, cuando no reposan en una comprensión personal.

Por consiguiente, la lectura directa y personal de la Escritura es necesaria para que el texto se convierta en una Palabra que nos introduzca en la substancia o en la interioridad del texto y nos proporcione su comprensión profunda. Constituye un derecho primitivo de todo cristiano, que se puede llamar natural e incluso sobrenatural. Es una condición necesaria para que el Concilio produzca sus frutos entre los cristianos, como entre los teólogos y los mismos exegetas.

Sin embargo, conviene precisar que semejante lectura es exigente y no puede seguir siendo individual. La Palabra de Dios reclama la meditación, la oración y la puesta en práctica, que es la clave principal para su comprensión profunda y sapiencial. No nos permite aislarnos en una interpretación personal, sino que nos obliga a en-

El texto en el que se distingue con claridad la verdad del continente, dependiente de una lengua particular, y la del contenido es: «¿cómo sabría yo si decía la verdad?» que supera la cuestión de las lenguas y que depende de una palabra interior que afecta a todo hombre directamente.

sanchar nuestras propias ideas para entablar una comunión de inteligencia y de fe con los autores sagrados y con toda la Iglesia. Es, por tanto, una lectura en la Iglesia, en unión íntima con la Tradición viva y con la liturgia que nos hace practicar.

La Escritura y la experiencia

Mencionemos, por último, una condición especial para el restablecimiento de un contacto vivo entre la Escritura y la teología, y más particularmente la moral, en nuestra época postconciliar. Hoy se insiste cada vez más en el papel de la experiencia, de la praxis, como fuente principal de la teología y, más en particular, de la moral. El subrayar la experiencia tiene sus razones. Por desgracia, ocurre con bastante frecuencia que desvía la atención de la Escritura a causa de una cierta manera demasiado abstracta de considerarla, que hemos heredado de la teología de los últimos siglos. Se mira la Escritura como una suma de proposiciones garantizadas por la autoridad divina, que dictan lo que se debe creer y lo que se debe hacer, y que van a servir, de este modo, de principios para la teología y la moral. He aquí la Escritura como proyectada en la abstracción y en la universalidad de los principios, de los que se tratará de sacar aplicaciones prácticas, mientras que no hay nada más concreto que su lenguaje y su pensamiento. Los promotores de la experiencia se dejarán prender en la trampa de la separación de la vida y la Escritura entre la experiencia y los principios abstractos, entre la teoría y la práctica, que se nos ha inculcado y que conduce al detrimento de unas y otras. La experiencia corre el riesgo de limitarse a una forma simplemente humana que, por un proceso de racionalización, se erige en criterio hermenéutico de la Escritura. La Escritura es, entonces, relacionada con la experiencia humana de los apóstoles y de los autores sagrados para ser finalmente reducida al nivel de la experiencia común y de la praxis de sus intérpretes contemporáneos. Ya no estamos ante el Evangelio real, histórico, el de Mateo, el de Juan, el de Pablo y el de la Iglesia, sino ante una reconstrucción aleatoria en la que se pueden reconocer los rasgos y los particularismos de un tiempo de una persona o de un grupo de los que es obra.

No es así como los cristianos han comprendido y experimentado la Palabra de Dios. Cuando ésta, por medio del texto escriturístico, se manifiesta a un hombre o a un pueblo, no se adapta simplemente a una experiencia previa que vendría a servir y a garantizar, sino que penetra hasta el fondo de la realidad humana, allí donde la

razón y la conciencia del hombre apenas pueden llegar, para producir una experiencia única, la del Dios vivo, en el cambio de la conversión, que es el comienzo de una historia tan nueva que, a partir de ese momento, se podrá hablar, con san Pablo, de la formación de un hombre nuevo, que se renueva día a día. Tal es la experiencia que está en el origen y en la base de la vida espiritual así como de la teología; de ella procede la luz principal de la exégesis cristiana.

De ahí proviene también la «praxis» que reclama la teología moral. Ésta no puede disfrutar de su propia luz, si no se alimenta continuamente de la puesta en práctica de la Palabra de Dios. Tal es, en efecto, la experiencia original: la escucha de la Palabra de Dios que va hasta la práctica, hasta la acción concreta, según el sentido pleno del verbo «escuchar» que incluye la obediencia. De este modo se realiza la experiencia cristiana, en la generación de la acción según la fe, que contiene la fuente de luz y de fuerza que se expandirá en la reflexión moral bajo la forma de la sabiduría y de la prudencia, de la ciencia y del discernimiento concreto sobre el bien y lo mejor. Aquí ya no hay separación entre la experiencia y la Escritura, como se hace con las ideas y los conceptos, sino una compenetración activa en la que la persona se compromete en unión viva con el Espíritu. Lo que no significa en modo alguno que todo sea adquirido desde ese momento y que esta experiencia nos establezca en la quietud; muy al contrario, es la intervención misma de la Palabra de Dios la que suscita en el creyente la división y el combate entre la carne y el espíritu, entre el hombre viejo y el hombre nuevo, entre el «mundo» y la Iglesia.

La teología moral, obra de la inteligencia creyente, está destinada a esclarecer la marcha, la lucha y la historia del pueblo cristiano. Para cumplir esta función, hoy, siguiendo el Concilio, le es indispensable, antes del estudio de las ciencias humanas, antes de escuchar a los filósofos de la época, antes incluso de toda lectura teológica o exegética, ponerse a la escucha, meditada, orada, ejercida, de la Palabra de Dios que resuena en la Escritura. Todos los otros caminos, por atractivos y prometedores que sean, son para ella caminos sin salida y no le ofrecen más que un sol engañador. Por el contrario, la vía de la Escritura la conducirá hacia un centro secreto, como una encrucijada subterránea, de donde parten y donde acaban los caminos del hombre, los de la ciencia y los de la acción, en proximidad de Dios. Entonces, la Escritura será verdaderamente devuelta tanto a los moralistas como a los cristianos.

Tercera parte

LA LIBERTAD Y LA LEY NATURAL

CAPÍTULO XIV

LA LIBERTAD DE INDIFERENCIA EN EL ORIGEN DE LA MORAL DE LA OBLIGACIÓN

INTRODUCCIÓN: NECESIDAD Y DIFICULTAD DEL ESTUDIO DE LA LIBERTAD EN MORAL. LAS VÍAS PARA CONOCERLA

Presencia y misterio de la libertad

Cuando se quiere construir o restaurar un edificio, se comienza por examinar sus cimientos a fin de garantizar su estabilidad y determinar, después, su arquitectura y sus dimensiones. Una de las primeras bases de la moral es, sin duda, la concepción que se tenga de la libertad, que va a la par con una determinada concepción del hombre y de sus facultades. De este modo, la moral de santo Tomás, en la *Suma,* se apoya en el estudio del hombre, realizado en la *Prima Pars* (q. 75-76), con sus facultades de conocer (q. 79) y de apetecer (q. 80-83). Éstas se concentran en el ejercicio del libre arbitrio, en el que santo Tomás ve, del modo más propio, la imagen de Dios en el hombre, pues el hombre es semejante a Dios por el dominio que posee sobre sus actos (prólogo a la *Prima Secundae).* Se puede incluso llegar a decir que nuestra representación de Dios y de nuestras relaciones con Él dependen, en buena parte, de nuestra idea de la libertad. No es que el hombre conciba necesariamente a Dios a su imagen, sino que nuestras relaciones con Dios y nuestras ideas sobre Él estarán inevitablemente afectadas por nuestra representación de la libertad humana. ¿Acaso no es el hombre el mejor «espejo» de Dios que nos haya sido dado para aprender a conocerlo?

La libertad se encuentra en el corazón de nuestra existencia, en el centro de nuestra experiencia, en la fuente de nuestras voliciones

y de nuestros actos. Se halla en nosotros mismos, en lo que tenemos de más personal. Por consiguiente, se podría pensar que nada nos es mejor conocido. Por oír hablar de libertad, por ver que sin cesar es reivindicada, creemos que es familiar a todos como una herencia de nacimiento, como una propiedad inalienable.

Y, sin embargo, cuando nos preguntamos por la naturaleza de la libertad humana, cuando tratamos de captarla, de describirla, de definirla, comprobamos que escapa siempre a nuestros conceptos, que jamás la alcanzamos más que en sus huellas y reflejos. La libertad se sitúa siempre más allá de nuestras ideas y de nuestros actos como una potencia sorprendente de innovación y de cambio, pero también de destrucción y de contradicción.

Se podría decir, pues, que la libertad es lo que mejor conocemos, pues es el origen de nuestras acciones más personales y, al mismo tiempo, lo que menos conocemos, pues ninguna idea la puede contener, ni ningún conjunto de conceptos manifestarla adecuadamente. La única definición posible, si es que se trata de una definición, consiste en afirmar que la libertad está siempre más allá del acto que ha causado o del pensamiento en que se ha reflejado.

Dos vías para conocer la libertad

Si es vano querer formar una definición adecuada de la libertad, so pena de ser insuficiente y de contradecirla, existen, sin embargo, vías que proporcionan un acceso bastante seguro a ella y que nos permiten ver algunos de sus rasgos con la nitidez necesaria para poder utilizarlos en la elaboración de la moral.

La primera vía, y la principal, es la reflexión sobre nuestros actos y nuestros sentimientos, así como sobre las obras directas de nuestra libertad. Cualquiera que sea el nivel de su cultura, todo hombre es llevado, un día u otro, por la experiencia y los problemas de la vida, a reflexionar sobre su libertad y sobre las realidades morales que engendra: la responsabilidad, el bien y el mal, la virtud y el deber, la veracidad y la mentira, el mérito y el castigo, etc. Es suficiente que queramos poner un poco de claridad en nuestra conducta para estar situados en el camino que nos lleva hacia la interioridad personal en la que se halla la libertad. Esta búsqueda es una forma del conocimiento de sí, que Sócrates recomendaba como el principio mismo del conocimiento moral.

No obstante, existe otra vía para el descubrimiento de la libertad. Es menos inmediata, pero quizás más esclarecedora. Nos la propor-

ciona la constitución de la ciencia moral; consiste en el análisis del desarrollo y de la organización de la moral a partir de una cierta idea de la libertad. Al igual que un árbol da sus frutos, la libertad no forma únicamente nuestros actos personales, sino que produce, en el curso de la historia, sistemas de moral que la muestran mediante su estructura, sus rasgos principales y sus particularidades, por su lógica y su dinamismo propios. Estas dos vías, por la reflexión sobre nuestros actos y sobre los sistemas de moral, son complementarios y se esclarecen mutuamente, pues los libros de moral expresan el pensamiento libremente formado de un autor, así como de una época, en unión con una experiencia moral que es, finalmente, siempre personal.

Al estudiar la teología moral católica en su historia, hemos podido observar la existencia de dos grandes tipos de sistematizaciones de la materia moral: las morales de la felicidad y de las virtudes, características de la época de los Padres y de los grandes escolásticos, y las morales de la obligación y de los mandamientos, que predominan en la época moderna. Ahora bien, cuando nos esforzamos en reconstruir y seguir la lógica interna que anima estas construcciones y en ordenar sus elementos, inevitablemente llegamos, como a una primera raíz, a diferentes concepciones de la libertad: la libertad de indiferencia para las morales de la obligación, y lo que llamamos la libertad de calidad para las morales de la felicidad y de las virtudes. Se puede observar aquí una notable convergencia entre la historia y la sistematización, lo que indica que una determinada lógica se impuso a la reflexión de los autores e intervino en la transmisión histórica de las obras y de las ideas. Se puede decir, pues, que dos concepciones de la libertad han engendrado dos sistematizaciones diferentes de la teología moral.

Históricamente, el momento crucial y decisivo se sitúa a comienzos del siglo XIV, cuando Guillermo de Ockham, al hacer la crítica de santo Tomás, elabora su nueva concepción de libertad. Pero nos equivocaríamos si ahí sólo viésemos un acontecimiento puntual, como una falla que se produjo en un tiempo lejano o una simple disputa de escuela entre los franciscanos y los dominicos. En su doctrina sobre la libertad y sobre la moral, santo Tomás es el intérprete seguro de la tradición de los Padres, que lo alimenta, y del pensamiento filosófico griego, que utiliza, mientras que Ockham es el iniciador de una determinada idea de la libertad y de la moral que van a asumir después muchos teólogos y filósofos, aun cuando se opongan al nominalismo o, simplemente, lo ignoren.

No se puede tampoco reducir el debate a un enfrentamiento entre los antiguos y los modernos, pues, por encima de las ideas y de

los libros, el ejercicio mismo de la libertad y la experiencia del obrar han mantenido la coexistencia de estas dos grandes corrientes del pensamiento moral; uno se hacía subterráneo mientras que el otro corría por la superficie. Por ello, si sabemos penetrar en ellas, podemos todavía hoy reencontrarlas y reconocerlas en nosotros, en las profundidades de nuestra conciencia y de nuestra memoria. El estado actual de la crisis de la moral cristiana podría ser perfectamente un momento favorable, por los vaivenes que ocasiona, para hacer emerger de nuevo la doctrina de la libertad de calidad, que nos parece ser más rica y más adecuada que la libertad de indiferencia. El trato frecuente con los moralistas, santo Tomás, Ockham y otros, puede servirnos, al proporcionarnos guías y modelos para nuestra investigación; pero la cuestión de la libertad nos coloca, a fin de cuentas, ante una opción actual que será, sin duda, determinante para el resurgimiento que ha de llegar a la moral cristiana.

En nuestro estudio, expondremos las dos concepciones, la libertad de indiferencia y la libertad de calidad, en sus rasgos característicos, y expondremos asimismo la lógica que engendran en la constitución de la moral. Utilizaremos, desarrollándolos y precisándolos, los datos que nos ha aportado nuestra investigación histórica, aunque serán inevitables algunas omisiones. Mas nuestra perspectiva será, principalmente, sistemática o arquitectónica: ¿Cómo se ha concebido la libertad y cómo su representación ha presidido la elaboración de la moral? Evidentemente, nos situaremos en el interior de la tradición católica, pero, con frecuencia, haremos referencia a la filosofía moderna, que también depende, más de lo que se suele pensar, de las corrientes de ideas que se desarrollaron a partir de la Edad Media.

Comenzaremos por el estudio de la libertad de indiferencia, aunque sea posterior en la historia, porque es la concepción más extendida hoy día. Ocupa tan por completo el horizonte del pensamiento y de la experiencia, que es preciso llevar a cabo un verdadero descubrimiento para alcanzar la libertad de calidad. Por tanto, conviene describir en primer lugar la libertad de indiferencia, con sus características y sus límites, para ver después, ayudándonos de sus diferencias y contrastes, cuál es la naturaleza de la libertad de calidad.

Históricamente, el trabajo implica una dificultad particular por el hecho de que ni santo Tomás ni los Padres conocieron la concepción nominalista de la libertad y no pudieron, por consiguiente, levantar frente a ella su propia concepción con la fuerza y la precisión que es fruto del enfrentamiento crítico. Hemos, pues, de deducir nosotros mismos su idea de la libertad. Mas, felizmente, la expe-

riencia humana que persiste a través de las discusiones intelectuales, puede proporcionarnos los datos necesarios.

LA LIBERTAD DE INDIFERENCIA

Dos interpretaciones de la definición del libre arbitrio

La línea de demarcación entre las dos concepciones de la libertad que vamos a estudiar fue trazada, histórica y sistemáticamente, por las interpretaciones dadas a la primera parte de la definición del libre arbitrio que legó Pedro Lombardo a la teología occidental: «El libre arbitrio es esa facultad de la razón y de la voluntad por la cual se escoge el bien con la asistencia de la gracia o el mal sin esta asistencia» [1].

El comienzo de esta definición puede recibir dos interpretaciones diametralmente opuestas. Inspirándose en el análisis aristotélico de la elección, santo Tomás había explicado la libertad como una facultad *que procede* de la razón y de la voluntad, que se unen para componer el acto de la elección, formado así por un juicio práctico y una volición. Para él, el libre arbitrio no es una facultad primera; presupone la inteligencia y la voluntad [2]. Se encuentra, pues, arraigado en las inclinaciones a la verdad y al bien que constituyen estas facultades.

Por el contrario, Ockham sostiene que el libre arbitrio *precede* a la razón y a la voluntad; es lo que las mueve a sus actos, pues —dice— puede elegir libremente conocer o no, querer o no. Para Ockham, el libre arbitrio es la facultad primera, anterior a la inteligencia y a la voluntad por lo que respecta a sus actos.

Esta interpretación ya había sido formulada en la escuela franciscana. San Buenaventura la recoge como una primera opinión sobre la distinción entre el libre arbitrio, la razón y la voluntad: «(El libre arbitrio) es la fuerza que dirige a la voluntad y a la razón, que las rige y las mueve; su acto primero no es el discernimiento ni la volición, sino el acto reflejo sobre estos dos, que los mueve y los rige, o sea, ese acto que se expresa cuando se dice que se quiere discernir y que se quiere querer. Ese acto es el preámbulo de la razón y de la

1. «Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum cadem desistente». II *Sent.* dist. 24, c. 3.

2. Cf. I, q. 83. Esta cuestión, dedicada al libre arbitrio, es precedida lógicamente del estudio de la inteligencia y de la razón (q. 79) y del de la voluntad (q. 82).

voluntad, y esta primera facultad corresponde al Padre, pues su acto es aquello que hay de más poderoso y es primero, no siendo movido, sino que mueve»[3].

Siendo un punto primero, se comprende que la libertad no pueda ser probada, pues toda razón que se diera para demostrarla comprendería elementos tan dudosos y tan desconocidos, sino más, que la conclusión que se extraería en favor de la libertad (Ockham, *Quodl.* 1, q. 16). La libertad se propone como un postulado, un hecho primero de la experiencia humana. Comprobamos, en efecto, que, cualquiera que sea la decisión dictada por nuestra razón, nuestra voluntad puede seguirla o no seguirla *(Quodl.* 1, q. 16).

¿Cómo podemos caracterizar la voluntad a partir de esta experiencia? La libertad reside por completo en el poder que posee nuestra voluntad de determinarse entre cosas contrarias y esto a partir sólo de ella, como entre el sí y el no, entre lo que dicta la razón y su contrario, entre el querer y el no querer, obrar o no obrar, entre lo que ordena la ley y su contrario, etc. La libertad consiste, pues, en una indeterminación o indiferencia radical de la voluntad respecto de cosas contrarias, de suerte que ésta produce sus actos de una manera totalmente contingente. Como dirá Gabriel Biel, la libertad es esencialmente la facultad de los dos opuestos. Queda calificada por la indiferencia entre los opuestos.

Se comprende así que la libertad quede prácticamente identificada con la voluntad, como fuente de las voliciones y de los actos, como poder de autodeterminación. De alguna forma, viene a constituir el ser del hombre, al estar en el origen de sus actos. En este mismo sentido J. P. Sartre pudo escribir: «Mi libertad no es una cualidad sobreañadida o una propiedad de mi naturaleza; es enteramente la materia de mi ser».

De hecho, de esta interpretación la libertad sale transformada. Ya no se define por el atractivo hacia el bien que se ejerce en el amor y en el deseo, como en santo Tomás y en los Padres; se presenta como una indiferencia radical de la que procede un querer puro, que es exactamente una imposición de la voluntad a sí o a otros, esto es, «una presión consciente de sí mismo sobre sí mismo», siguiendo la definición de E. Mounier. Ésta será la acepción moderna del querer.

3. «...et est virtus imperans rationi et voluntati et utramque regens et movens, cuius actus primus non est discernere et velle, sed actus reflexus super haec duo et haec duo movens et regens, ille videlicet quo dicitur quis velle discernere vel velle se velle. Et iste actus praeambulus est ad rationem et voluntatem, et ista potentia correspondet Patri, pro eo quod actus eius maxime potens est et primus est, cum non moveatur, sed moveat». *In II Sent.* d. 25, p. 1 a. 1.

La espontaneidad espiritual ya no es lo primero; es superada por la autoposesión de la libertad por medio de la indiferencia. Como dijo Nietzsche: «Un hombre que quiere manda en sí a algo que obedece o que cree que le obedece»[4]. La voluntad ya no queda caracterizada por el amor, sino por la relación del mandamiento *(befehlen)* y de la obediencia *(gehorchen).*

La ruptura con las inclinaciones naturales

El punto más decisivo de la crítica de Ockham a la doctrina de santo Tomás sobre la libertad consiste en la ruptura de los lazos entre la libertad y las inclinaciones naturales, en la expulsión de estas inclinaciones fuera del núcleo de la libertad. Según santo Tomás, la libertad arraiga en las inclinaciones espontáneas del espíritu hacia la verdad y hacia el bien. Toda su moral reposa en la ordenación natural del hombre a su felicidad, a la perfección del bien, como a su fin último, al cual no puede renunciar ni impedírsele aspirar. Para Ockham, la ordenación a la felicidad, por natural y general que sea, queda sometida a la elección libre y contingente de la libertad humana: puedo, en efecto, elegir libremente o rechazar la felicidad, ya sea en particular, tal como se me presenta a mí, ya sea en general, en el deseo mismo que me empuja, gracias a la indiferencia radical de mi libertad[5]. De igual manera, puedo escoger conservar la vida o quitarme la existencia. Todas las inclinaciones naturales, reunidas en la inclinación al bien o a la felicidad, están sometidas a la elección y a la libre determinación de la voluntad. Es como si se las desarraigase de las profundidades de la libertad para ser colocadas ante ella, bajo ella y sometidas a su arbitrio. Ya no pertenecen a la esencia de la libertad.

En la realidad, este desplazamiento de las inclinaciones contribuye a modificar su naturaleza. Al ser situadas por debajo de la libertad, se las llegará a mirar como impulsos de orden inferior, de nivel psicobiológico. Por otro lado, es toda la concepción de la naturaleza la que se transforma. La armonía entre el hombre y la naturaleza se rompe por una libertad que se afirma como poder «indiferente» respecto de la naturaleza y que se define como «no natura-

4. «Ein Mensch, der will, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht». NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal,* en «Obras completas», Buenos Aires 1947, t. VIII, n. 19.
5. Cf. nuestro capítulo histórico sobre la «Revolución nominalista».

leza». La consideración de la naturaleza y de la espontaneidad espiritual del hombre queda descartada del horizonte del pensamiento. No es asombroso que el tratado de la felicidad sea pronto borrado de la moral fundamental en los manuales y que esta cuestión sea descartada con frecuencia del horizonte de la filosofía.

Incluso se puede observar que se ha creado una oposición profunda entre la libertad y las inclinaciones naturales en las morales fundadas en la libertad de indiferencia, así como en el pensamiento moderno. En efecto, estas inclinaciones aparecen como la amenaza más insidiosa para la libertad y la moralidad de los actos, pues actúan desde el interior. No cabe duda de que éste es el origen del divorcio que se ha consumado en los tiempos modernos entre la moral y el deseo de felicidad.

La ruptura con los filósofos y con los Padres

La separación realizada por Ockham entre la libertad y las inclinaciones naturales es de gran calado, pues alcanza, a través de santo Tomás, todo el pensamiento antiguo, los filósofos y los Padres. Esto se aprecia fácilmente si estudiamos las disputas entre las grandes escuelas de la antigüedad tal y como, por ejemplo, las recoge Cicerón en el *De finibus bonorum et malorum* y en el *De officiis.* En ellas se ponen de relieve los dos principios que forman el fondo común sobre el que se desarrollaron las discusiones entre los peripatéticos, los estoicos, los académicos, los epicúreos y otros.

En primer lugar, encontramos el famoso principio del *sequi naturam,* la conformidad con la naturaleza, que no debemos entender como una inclinación de orden biológico, pues concierne principalmente a la naturaleza racional, caracterizada por la aspiración al disfrute del bien, a la verdad y a la comunicación con los demás hombres. Toda la investigación moral tiene por fin determinar lo que es conforme a la naturaleza humana: el placer, la satisfacción de las necesidades, las especies de bienes, la virtud, etc. Las escuelas se distinguen por las diferentes respuestas que dan de acuerdo con su concepción del hombre; pero todas se pronuncian en el nombre del *sequi naturam.*

El segundo principio está unido con el anterior. Toda la discusión moral se concentra en la cuestión de la *beata vita:* ¿Cuál es la felicidad para el hombre y cuáles son las vías para alcanzarla? La felicidad es la primera aspiración de la naturaleza humana; es también su perfección. Si se sigue la naturaleza, es para obtener la bienaven-

turanza que ella misma propone al hombre como su término y su cumplimiento final. En este punto no hay discusión. Todas las divergencias nacen cuando se elabora la respuesta a esta cuestión común a todos los hombres.

Los Padres no se contentaron con adoptar estos principios filosóficos; los profundizaron y fortificaron a la luz de la Revelación cristiana. Vieron en la naturaleza la obra directa del Dios creador del Génesis, y del Verbo del Evangelio de san Juan. En su espíritu, el *sequi naturam* corresponde al *sequi Deum* y al *sequi Christum* de las Escrituras; queda personalizado bajo esta nueva luz. Así podemos comprender el proceder de santo Tomás, bastante insólito para nosotros, su marcada preferencia por los ejemplos tomados del orbe físico, incluso cuando se trata de explicar movimientos de orden espiritual: para él, la acción de Dios se manifiesta de una manera particularmente clara en los movimientos de los seres que están enteramente sometidos a la naturaleza, es decir, al gobierno divino, sin ser perturbados por la intervención de una libertad con frecuencia deficiente. Podemos, pues, tomar de ahí modelos para las acciones humanas, siempre y cuando sepamos hacer intervenir la analogía.

En cuanto a la cuestión de la felicidad, orientada hacia la bienaventuranza como hacia el fin último y a la perfección, sigue siendo en los Padres, sin duda ni discusión, la primera cuestión moral. Pero buscan su respuesta en el Evangelio, en particular en las bienaventuranzas de san Mateo, que ordenan la aspiración a la felicidad a la visión de Dios por la fe activa en la palabra de Cristo. La problemática va a ser transformada: el pensamiento sobre la felicidad se hace más personal y objetivo. Para los Padres, al igual que para santo Tomás, la felicidad ya no consiste sólo en la virtud humana, entendida como cualidad subjetiva, sino principalmente en la apertura al Bien divino, a su Realidad propia, por un amor que viene de Dios mismo, gracias a Cristo.

Toda la tradición de los Padres no sólo adopta y mantiene plenamente los dos principios del *sequi naturam* y de la aspiración primitiva a la felicidad, sino que los confirma al fundarlos en Dios.

Ahora bien, son precisamente estos principios de base, indiscutidos antes de él, los que Ockham separa del núcleo de la libertad y somete a la elección de los contrarios. Es una verdadera ruptura la que se consuma aquí, en lo más hondo del alma humana, en el nivel de los principios, en el origen de los actos. No hemos de asombrarnos, pues, de que esta «revolución» llevada a cabo en las fuentes del obrar entrañe una inversión de todas las nociones morales y de su disposición sistemática.

El rechazo de la sensibilidad

De igual manera, las relaciones entre la voluntad libre y la sensibilidad en el hombre van a transformarse. En su notable estudio de las pasiones (o sentimientos), santo Tomás sostenía que éstas podían ser buenas y adquirir un valor moral positivo. Desde el punto de vista de la libertad de indiferencia, las pasiones aparecen, ante todo, como impulsos de orden inferior que reducen el campo de la libertad abierto por los contrarios. Por ello, se convierten en una amenaza o un obstáculo para la libertad. Ciertamente, la voluntad puede servirse del impulso de las pasiones como de una ayuda en la ejecución de la acción; pero siguen siendo, ante todo, una disminución de su libertad de elección.

Parecerá incluso que la libertad no puede nunca afirmarse más que en la lucha contra la sensibilidad. Sin duda, el combate contra el exceso de las pasiones es inevitable y necesario, pero de ahí se llegará a pensar que el valor moral no puede establecerse con nitidez y seguridad más que oponiéndose a la sensibilidad. Esto será el rigorismo.

El rechazo de los habitus *y de las virtudes*

Santo Tomás había elaborado un notable análisis de los *habitus* y de las virtudes, tanto de las teologales como de las morales. Según él, las virtudes desarrollan las inclinaciones naturales y las llevan a su perfección. Constituyen una segunda naturaleza.

Es normal que, habiendo rechazado las inclinaciones naturales del seno de la libertad humana, el nominalismo rechace igualmente *los habitus y las* virtudes. En efecto, el *habitus,* por su misma noción, se opone a la libertad de indiferencia, pues implica la idea de una determinación estable de los actos en un cierto sentido. Indudablemente el *habitus* tiene necesidad del ejercicio del obrar para formarse, pero precede a los actos que proceden de él y elimina de ellos el margen total que implica el poder de elegir entre cosas contrarias. Cuanto mayor es el *habitus,* más influye sobre los actos y más parece reducir el campo de esa libertad. Si se quiere mantener éste en su totalidad, es preciso eliminar los *habitus* del núcleo de la libertad y someterlos a ella. Los *habitus* se convertirán, pues, en una especie de mecanismo psicológico creado por la repetición de los actos, exactamente igual que las costumbres, que la libertad podrá utilizar como una ayuda en la ejecución de la acción. Pero es preciso desconfiar siempre de ellos e intentar que no ocupen demasiado lugar en la

moral, so pena de ver disminuir la calidad libre de los actos. Es muy significativo, a este respecto, que los traductores de santo Tomás hayan traducido *habitus* por costumbre sin percibir ya la diferencia[6].

Sin embargo, es evidente que una moral cristiana no puede dejar de otorgar un lugar a las virtudes, pues las trataron muchas autoridades. Pero, a partir de la libertad de indiferencia, la idea de la virtud va a transformarse y a reducirse. Para los moralistas, la virtud se convierte simplemente en una categoría tradicional y cómoda en la que situar las obligaciones morales. En el campo de la libertad de indiferencia, ya no hay necesidad de la virtud; es incluso lógico rechazarla. Es lo que harán los manuales de moral cuando supriman el tratado de las virtudes de la moral fundamental, y los mandamientos substituyan a las virtudes a la hora de dividir la moral especial. Sin duda, hubo en aquel tiempo muchos hombres virtuosos, pero la idea de la virtud estaba casi muerta y sólo subsistirá en la sombra.

La ruptura de la duración y de la finalidad, y la atomización del obrar moral

Al rechazar del centro de la libertad las inclinaciones naturales y las virtudes, el nominalismo rompió los vínculos que unían entre sí los actos morales y los establecían en la duración, en una sucesión ordenada por la finalidad. Santo Tomás consideraba los actos humanos en la perspectiva del fin último, en donde se realizaba la felicidad del hombre, y de las virtudes que aseguraban un progreso continuo hacia ese fin. Los actos humanos estaban así unidos interiormente (a partir de los actos interiores), para formar conjuntos, orgánicos y permanentes, en los que el presente asumía el pasado y preparaba el porvenir.

El nominalismo hizo saltar por los aires este hermoso orden. Si la libertad consiste toda ella en la elección entre cosas contrarias, que sólo nuestra voluntad posee soberanamente, entonces cada uno de nuestros actos queda fijo en el instante de la elección y se separa de los actos que le preceden o le siguen. So pena de quitarnos nosotros mismos nuestra libertad de indiferencia, no podemos dejar que nuestros actos pasados determinen nuestra acción presente, ni formar en ésta una determinación para nuestros actos futuros. Por consiguiente, la libertad se sitúa totalmente en el presente que ella crea y que recorta del pasado y del futuro, rompiendo la duración para hacer de ella una sucesión

6. Cf. nuestro libro *La renovación de la moral,* II, cap. IV: La virtud es todo menos una costumbre, pp. 221-246.

de instantes comparable al punteado de una máquina de coser que no tuviese hilo. Cada acto moral está aislado, como un islote, un átomo, una mónada. Es lo que se ha llamado la atomización del obrar moral.

En consecuencia, la libertad de indiferencia se concebirá como dada o poseída totalmente, en principio al menos, desde el primer momento de la vida consciente. Sin duda, puede ser limitada por obstáculos de todos los órdenes, interiores y exteriores, o dificultada en la ejecución de un acto; pero es total en su fuente voluntaria y lo mostrará por su protesta contra todo límite. Esta especie de libertad no tiene necesidad de crecer. Si, respecto de ella, hablamos de un acrecentamiento, será para significar la disminución de los límites exteriores que logra superar y no para designar un crecimiento interno.

La visión de la vida humana y de la moral es transformada completamente. En el hombre, los actos libres se siguen unos a otros sin que ninguna unidad pueda reunirlos profundamente, como sería la intención de un fin o incluso el sentimiento de la personalidad. No cabe duda de que la consideración de la finalidad se mantiene en la estimación del acto moral; pero queda reducida a las dimensiones del acto singular. Es una finalidad corta y no ya una finalidad de largo alcance, como en santo Tomás. El fin no pertenece ya a la esencia del acto, sino que se convierte en una circunstancia que lo calificará desde el exterior. La personalidad, concebida como la substancia permanente bajo el flujo de los accidentes que tiende a unificar, desaparece detrás del agregado de actos que se suceden de modo totalmente inconexo.

Citemos aquí a un buen conocedor de Ockham: «Si es verdad que lo propio de la personalidad es la independencia y que la dignidad misma de la persona humana tiende a la facultad que ella tiene de poder, en todo momento, poner el acto que le guste y cómo le guste, la personalidad es inaprehensible. Lo único que importa son sus actos sucesivos y diversos. Caen como pequeños frutos aislados que tienen cada uno su valor propio... Lo que llamamos la personalidad no es más que el producto laborioso del juego artificial de la reconstrucción de un rompecabezas. Los actos se producen, cada uno con sus contornos propios y no coordinados. Tratemos de hacer una clasificación de ellos. Todo esto no constituye una unidad ni una orientación. La discontinuidad de lo humano es una de las conclusiones fundamentales de la psicología ockhamista, y esta psicología nos conduce directamente a una moral en la que sólo los actos serán tomados en consideración»[7].

7. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age,* t. VI, *L'individualisme ockhamiste,* París 1946, pp. 46-47.

El terreno de la moral se ha invertido. Ya no está ocupado por el estudio de las virtudes, sino que ha llegado a ser el dominio de los actos singulares, pues cada acto debe ser estudiado por sí mismo, tal como ha sido hecho; estos serán los casos de conciencia, como se dirá en el siglo XVII. Estamos, pues, ante una moral de los actos o ante una moral de los casos, de donde procede el nombre de casuística.

La pasión de la libertad

Que nadie crea que la demolición —ésta es la palabra más exacta— de la moral de santo Tomás que llevaron a cabo Ockham y los nominalistas es obra de una desafortunada casualidad, o de un lamentable error causado por una debilidad del pensamiento y de las concepciones morales. Son los efectos directos, claramente deducidos y positivamente queridos, de la autoposición del hombre, que se encuentran en el corazón de la libertad de indiferencia. Las consecuencias y las manifestaciones pueden ser negativas; proceden, sin embargo, de una voluntad primera de afirmación de la libertad frente a todo lo que no es ella. La personalidad puede desaparecer detrás de los actos inconexos que engendra, pero es para concentrarse en sí misma y escapar, por la diversidad y la contrariedad misma de los actos sucesivos, a las conceptualizaciones que podrían darse sobre la libertad.

Por consiguiente, la libertad de indiferencia no es tan neutral, ni tan serena como su nombre da a entender. Es muy diferente de la *apatheia* buscada por los estoicos y reasumida, a su manera, por los Padres para designar un dominio tranquilo sobre las pasiones. Bajo la indiferencia de la libertad se esconde, en realidad, una pasión primitiva (no nos atrevemos a decir natural): la voluntad en el hombre de la afirmación de sí en una radical diferencia respecto de lo que no es él mismo. Ésta es la fuente de la fuerza y del dinamismo de esta concepción de la libertad, por negativos que puedan ser sus efectos y desordenadas sus manifestaciones. La libertad de indiferencia es, ante todo, la reivindicación del poder que posee el hombre de elegir entre cosas contrarias, a partir sólo de sí mismo, lo que se llamará la independencia o la autonomía, pero comprendida como el rechazo de toda dependencia, de toda norma o ley que no venga de sí mismo. Ahora bien, este poder nunca se manifiesta más claramente que en la negación bajo todas sus formas: el rechazo, la crítica, la contradicción, la contestación. Tal es, al menos, una primera manifestación característica de esta especie de pasión, que podría expresarse

en la fórmula: en contra de todo lo que se está a favor y a favor de todo lo que se está en contra, esto es, en favor de la libertad de estar en contra, porque parece que nunca se es tan libre como en ese momento. La libertad de indiferencia se expresará también en el juego de lo arbitrario buscado como placer.

Una frase de J. P. Sartre en *Las Palabras* expresa bien esta pasión de la libertad unida a la fragmentación del instante: «Me convierto en traidor y sigo siéndolo. Me pongo enteramente en lo que emprendo, me doy sin reservas al trabajo, a la cólera, a la amistad, en un instante renegaré, lo sé, lo quiero y me traiciono ya, en plena pasión, por el presentimiento feliz de mi futura traición». Una única pasión ha expulsado a todas las demás, la de la libertad, que obra aquí por la «traición».

Citemos también un pasaje de Montherlant en *Las jóvenes:* «La inhumanidad de Costals no procedía de que no pudiese experimentar sentimientos humanos, sino, por el contrario, de que podía sentirlos todos indiferentemente, a voluntad, como si, para tener cada uno de ellos, no tuviese más que apretar el botón correspondiente. Unos tratan de luchar contra la arbitrariedad sin límites que rige las vidas humanas, otros no tienen ni siquiera conciencia de ella. Costals era de los que tenían conciencia y, en vez de sufrir por ello, prefería adorarla». Indiferencia y arbitrariedad, son los rasgos típicos de esta especie de libertad; la adoración revela la pasión que puede engendrar.

La libertad de indiferencia está, pues, habitada por la pasión secreta de la afirmación de sí mismo, más allá de todas las manifestaciones y expresiones que produce. Nos podemos preguntar, a este respecto, si el rigorismo kantiano, con su exigencia escrupulosa del desinterés moral, no procede de un esfuerzo desesperado para escapar del esencial interés por sí mismo que constituye el resorte de esta concepción de la libertad del hombre.

La fidelidad vuelta del revés

En consecuencia, como nos advierte el texto de Sartre, la fidelidad es completamente vuelta del revés. La fidelidad en el sentido habitual, como vínculo reconocido entre la voluntad y un bien, un ideal, una persona, una forma de vida, una institución, una elección anterior, la fidelidad que asegura la permanencia de esta voluntad en un sentido determinado, cambia de valor. Se convierte en una amenaza precisamente porque es un vínculo, que resulta atentatorio de la libertad de elección entre cosas contrarias. Más bien, es la traición

la que se hace buena, porque sólo ella conserva el campo libre a la pasión de la afirmación de sí mismo.

Sin duda, raramente se plantean las cosas hasta esas consecuencias últimas. Incluso no es apenas posible conducirse en la vida ni ocupar una posición en la sociedad sin conservar un mínimo de continuidad y de fidelidad. Ciertamente, muchos querrán mantener una fidelidad incluso interior, pero la concebirán a la manera de una repetición, como una reasunción, día tras día, cuando no instante tras instante, de un querer similar. Esta fidelidad no ofrece más que una apariencia de continuidad, que se encuentra siempre amenazada por la tentación de afirmar la libertad mediante la ruptura. En el fondo, la única fidelidad que conviene a la libertad de indiferencia es la fidelidad a sí mismo como libertad que se expresa por el rechazo de la fidelidad a todo lo que no es esta misma libertad. La fidelidad se hace totalmente subjetiva.

La ruptura entre la libertad y la razón

Hemos pasado revista a las rupturas sucesivas que realiza la concepción de la libertad de indiferencia: respecto de las inclinaciones naturales y de la sensibilidad, de los *habitus* y de las virtudes, de la finalidad, de la duración y de la fidelidad. Todas estas divisiones se unen en la que se consuma entre la voluntad libre y la razón.

Para santo Tomás, la razón y la voluntad se unían para formar la libre elección en una coordinación tan íntima entre el juicio práctico y la decisión voluntaria que difícilmente se podía distinguirlas.

Con Ockham, esta bella y difícil unidad se rompió completa y necesariamente, si se nos permite decirlo así. Si la libertad se encuentra toda ella en el poder de elegir entre el sí y el no, se afirmará, en primer lugar, contra la razón, contra las «razones» que ésta le propone para determinarla en su elección y exigir de ella un sí. Ante la serie rigurosa de las razones, la libertad retrocede como ante las cadenas con las que se la quiere prender. Se escapa por el camino de la negación y se refugia en el poder de las cosas contrarias que reside en la pura voluntad. A causa de las rupturas que hemos dicho, la razón no tiene ya poder directo sobre la libertad y no puede penetrar en la voluntad. No puede ya decir eficazmente: si tú quieres ser feliz, si tú quieres vivir bien, sé virtuoso, fiel, etc., pues todas las aspiraciones así designadas han sido sometidas a la elección de las cosas contrarias. Ya no hay vínculos interiores ni posibles interpenetraciones entre la razón y la voluntad. Cada facultad marcha, pues,

por su lado y realiza su obra sola. Pero una tensión radical ha sucedido al esfuerzo de antes hacia la armonía: la razón se pone a fabricar un determinismo universal que envuelve al propio hombre y conduce a la negación de la libertad, mientras que la voluntad se defiende por la autoposición en la arbitrariedad pura, si le es preciso. La libertad de indiferencia engendra a la vez, como dos hermanos enemigos, el voluntarismo y el racionalismo, que se llaman y se rechazan al mismo tiempo. Por ello, los mismos autores, teólogos y filósofos, serán, con frecuencia, voluntaristas, por un lado, y racionalistas, por otro, sobre todo en moral.

Sin duda, siempre se le había reconocido a la voluntad humana el poder de decir no a la razón. En su cuestión 6 del *De Malo,* dedicada a la libertad, santo Tomás había incluso admitido, precisamente ante el peligro de un determinismo por los motivos racionales que se le objetaba, que el hombre permanece libre de decir no ante la bienaventuranza, tanto en general como en particular. Pero esto era para él una debilidad de la libertad humana, como es la posibilidad de caer y quedar cautivo del pecado. En la doctrina de la libertad de indiferencia, por el contrario, el poder de decir no a la razón es incluso esencial a la libertad. Es ahí donde se muestra su fuerza.

Señalemos desde ahora algunas consecuencias importantes para la concepción de la moral, que surgen del divorcio entre la razón y la voluntad libre. Puesto que la moral es el dominio propio de la libertad, sus elementos principales serán acaparados por la voluntad y se ordenarán como relaciones de fuerza entre las voluntades. La ley, el mandamiento y la obediencia, todo lo que determina el obrar moral dependerá únicamente de la voluntad. Se desinteresará del contenido racional de los preceptos; no se ocupará ya de adquirir la inteligencia, sino sólo de saber si han sido dictados por una autoridad que tiene el poder de hacerlo. El papel de la razón se limita cada vez más en moral a declarar que hay un precepto; no se extiende hasta la búsqueda de la comprensión. Se comienza a desconfiar de una razón que busque el porqué de las leyes y de las órdenes dadas.

La absoluta libertad de Dios

Conocemos la libertad de indiferencia como un hecho y un postulado de nuestra experiencia humana; pero, para el teólogo nominalista, es en Dios donde ésta obtiene su realización plena. En efecto, sólo en Él, que es el creador, la libertad se une a la omnipotencia y se hace absoluta. De esta forma, la misma representación de Dios

sufrirá modificaciones: la reflexión sobre Dios partirá de su voluntad libre y soberana, mucho más que de su sabiduría, de su verdad y de su bondad. Esto es lo que ya hacía presagiar la opinión franciscana, recogida por san Buenaventura, de que la libertad precedía a la inteligencia y a la voluntad, y era atribuida al Padre, como origen de la Trinidad *(In II Sent.* d. 24, p. 1, a. 1, q. 2).

Vamos a encontrar en la doctrina nominalista sobre Dios todas las características de la libertad de indiferencia; pero tomarán un relieve particular, especialmente marcado en Ockham, que tiene la lucidez y la audacia de llevar hasta sus consecuencias extremas la lógica de su sistema.

La libertad de Dios es soberana, absoluta, y podría decirse que se identifica con el ser de Dios: para Dios es lo mismo ser y ser absolutamente libre. Nada puede limitar esta libertad, excepto el principio de contradicción. Nada y, sobre todo, ninguna naturaleza. A Dios, siendo creador por su pura voluntad, no se le puede oponer en la creación, ni incluso en el hombre, naturaleza o inclinación natural alguna que se impusiera a Él y que pudiese restringir su acción u orientarla. Además, no se puede hablar en Dios mismo de una naturaleza o de cualidades naturales, que su sabiduría le prescribiese respetar, pues su libertad es su cualidad suprema.

La libertad de Dios se expresa muy particularmente frente a la ley moral, y esto de dos maneras: la ley moral es la manifestación de la voluntad de Dios, pero Dios permanece asimismo perfectamente libre respecto de esta ley y de sus preceptos.

La ley moral, expresión de la voluntad de Dios y fuente de la obligación

Santo Tomás había definido la ley como una «ordinatio rationis ad bonum commune», esto es, como una obra de la sabiduría del legislador, divino o humano, que incluía un impulso voluntario, hecho con autoridad pero ordenado. Para Ockham, todo el obrar legislativo procede de la voluntad, y, ante todo, de la voluntad de Dios, autor de la ley y causa de la obligación moral.

La ruptura de los vínculos de naturaleza entre el hombre y Dios los pone frente a frente, como dos libertades ancladas en un aislamiento radical, «indiferentes» el uno al otro. A este foso se añade el abismo que separa la transcendencia divina de la contingencia de las criaturas, sacadas de la nada, y que siempre tienen necesidad de ser mantenidas en el ser. Como escribe G. de Lagarde: «Para Ockham,

existe una separación absoluta entre Dios y el mundo. Dios creó el mundo, pero sigue siendo extraño a él. No existe ninguna simbiosis entre el mundo y Dios. Las dos realidades están aisladas en su existencia respectiva. Por otra parte, esto no es más que la consecuencia de la insularidad radical de todos los existentes»[8]

En esta situación, el hombre no posee, pues, en absoluto ningún medio natural para alcanzar a Dios, especialmente para conocer su voluntad. Sin embargo, a partir de esta dependencia radical de la criatura va a surgir y a formarse el único vínculo posible del hombre con Dios.

La libertad del hombre es completa, ciertamente, pero su condición de criatura lo somete a la omnipotencia de la voluntad divina. Es este poder soberano de Dios sobre el hombre lo que va a crear el vínculo moral. Éste no tiene otro origen que la manifestación que Dios hace al hombre de su voluntad sobre él con la fuerza de la obligación, la cual designa la presión y constricción ejercidas por una voluntad superior sobre una libertad sometida. Ésta será la ley moral: la expresión de la voluntad de Dios que se impone a la libertad del hombre como una obligación y un límite.

En consecuencia, la moral expresa esencialmente una relación de la voluntad; se concentra en la idea y en el sentimiento de la obligación, que va a constituir lo que se llamará desde entonces el hecho primitivo de la moral. La libertad de indiferencia, la ley y la obligación se hacen indisociables.

Notemos de paso que se produce una profunda transformación y un endurecimiento del sentido de la palabra «ley» y de los términos afines: mandamiento, precepto, orden, etc., no sólo respecto de santo Tomás, sino también de la Escritura y de los Padres, en quienes estos términos tenían una significación sapiencial y de contenido mucho más rico.

La ley así concebida va a dominar y a regir todo el ámbito de la moral. No se da ya la necesidad de la referencia a las inclinaciones naturales, a los *habitus* y a las virtudes; muy al contrario, es ella quien los juzga y les confiere valor si son conformes a ella. La ley moral no se fundamenta más que en ella misma, es decir, en la pura voluntad de Dios, de la que es fruto. A partir de ahora, la ley trazará los límites del campo de la moral por sus obligaciones y lo dividirá por los mandamientos que ella lleva consigo. Estos serán principalmente los mandamientos de Dios, el Decálogo. Posteriormente, veremos cómo la voluntad de Dios y su ley pueden ser conocidos.

8. G. de Lagarde, *op. cit.,* p. 56.

Puesto que la moralidad tiene su origen solamente en la voluntad divina, los actos humanos, tomados, como hemos visto, en su singularidad, obtendrán su calificación moral precisamente y sólo de su relación con la ley. Por sí mismos, se los puede considerar indiferentes, como la libertad que los forma. Llegarán a ser morales por la intervención de la ley: buenos, si son conformes a ella; malos si son contrarios. De este modo, la moralidad adviene a los actos desde el exterior; como dirán los nominalistas, es una relación accidental.

La relación en cuestión no es, por otra parte, tan apacible como nos lo dan a entender las discusiones abstractas de los escolásticos. En realidad, reina una tensión entre la libertad de indiferencia y la ley, que viene a limitarla y la constriñe mediante las obligaciones. Esta tensión es irreductible, se haga lo que se haga. Con frecuencia, reducirá las obligaciones al mínimo para no sobrecargar la conciencia, pero también llevará la exigencia hasta el fondo, reclamando una conformidad de los actos a la ley no sólo material, sino formal: que sean cumplidos por el único y puro motivo del respeto a la ley, de la sumisión a la obligación, al deber. Ya existen en Ockham fórmulas que corresponden a la doctrina del imperativo categórico de Kant. En todo caso, no desaparecerá nunca la tensión entre la libertad y la ley que se extrae de la pura razón o de la Revelación.

La libertad de Dios respecto de la ley moral

Así es la ley moral vista desde el lado humano. Aparece, ante todo, como un absoluto erigido por la omnipotencia divina frente a la libertad humana. Sin embargo, si se la mira desde el lado de Dios, la ley moral cambia completamente de aspecto y se hace extremadamente relativa. En efecto, siendo dependiente de la voluntad de Dios, la ley moral no puede, de ningún modo, limitar su libertad. Dios está por encima de la ley y del orden de la moralidad que suscita en el hombre. La moralidad vale para el hombre y no para Dios. Dios puede, a voluntad, modificar la ley moral y ordenar incluso lo contrario de lo que se encuentra prescrito en sus preceptos. Sobre este punto, Ockham es muy claro en sus ejemplos y no duda en llevar hasta el fin sus conclusiones. Según él, Dios podría ordenar incluso lo contrario del primer mandamiento: que un hombre le odiase. En este caso, semejante odio sería bueno, ya que es un acto de obediencia a la voluntad de Dios.

Aquí se ve claramente que la obediencia a la ley supera al mismo amor, en opinión de Ockham. Por consiguiente, la obediencia legal

substituirá a la caridad y llegará a ser la verdadera «forma de todas las virtudes», según la expresión tradicional; y, como la ley, la obediencia se hará «voluntarista».

Es evidente que la misma lógica puede aplicarse a los otros mandamientos que se refieren al amor al prójimo, el asesinato, el adulterio, etc. De aquí se deduce un relativismo generalizado, puesto que todo precepto, por formal que sea, queda sometido en todo momento al arbitrio divino. La ley moral es así comparable a un puente tendido sobre el abismo de la libertad divina que puede hundirse de un instante a otro. Por tanto, el relativismo moral será la tentación subyacente a todo sistema moral que repose en la libertad de indiferencia. No habrá ya más que un punto fijo, un solo absoluto: la conformidad con la voluntad divina o la pura obligación; pero toda la cuestión será entonces determinar concretamente este imperativo: ninguna ley puede por ella misma decírnoslo de un modo seguro y definitivo.

Una posición de este tipo es inaplicable en la realidad si se mantiene tal cual. Ante todo, es contraria a la experiencia humana y a la tradición de la Iglesia, de la que un teólogo debe dar cuenta. Ockham tiene un excesivo sentido de la realidad concreta y demasiada inventiva intelectual para permanecer en ella. Va a mantener, pues, posiciones con la ayuda de una doble distinción: lo que se acaba de decir de la libertad de Dios respecto de la ley moral es válido de acuerdo con la «potencia absoluta de Dios», «de potentia Dei absoluta»; pero su libertad se ejerce, por lo común, siguiendo su «potencia ordenada», «de potentia Dei ordinata», y ésta, sin suprimir la primera, garantiza la permanencia de la voluntad divina conforme a los preceptos de la ley moral. Esto entraña una distinción complementaria entre el «cursus ordinarius rerum», el curso ordinario de las cosas, en el que los preceptos de la ley moral permanecen válidos, tal y como han sido formulados, y el «cursus extraordinarius rerum», el curso extraordinario de las cosas, en el que, de modo totalmente imprevisible, puede ejercerse la arbitrariedad divina. De esta manera, el puente sobre el abismo está suficientemente asentado para responder a las necesidades del obrar cristiano ordinario; pero conserva evidentemente una fragilidad radical.

La libertad de indiferencia, por un lado, la ley, como expresión de la pura voluntad divina, por otro, en medio los actos humanos singulares, y uniéndolo, soldándolo todo, la idea de la obligación, he aquí que ya tenemos los elementos de la moral que se van a imponer en los siglos siguientes para formar los tratados fundamentales. Sólo falta el tratado de la conciencia, del que vamos a examinar sus

primeros pasos con la cuestión del conocimiento de la voluntad de Dios. Así, de una manera muy lógica a partir de la libertad de indiferencia, se forma y se desarrolla la moral de la obligación.

El conocimiento de la voluntad divina

1. *El conocimiento por la Revelación*

Si toda la moralidad está suspendida de la pura voluntad de Dios, el problema del conocimiento de ésta cobra una importancia decisiva. El nominalismo lo hace particularmente difícil porque rechaza la posibilidad de descubrir esta voluntad por medio de la naturaleza humana o del conocimiento de Dios. Sin embargo, nos presenta dos medios para conocer la voluntad divina: la Revelación escriturística y —sorprendentemente— la razón humana. Estas dos fuentes son tradicionales, pero lo importante es captar cómo se hace esta comunicación, pues toda la historia moderna de la teología va a estar, en gran parte, determinada por las tesis nominalistas.

No entraremos en los detalles y matices de la respuesta de Ockham a la cuestión del conocimiento de la voluntad divina con la ayuda de la Escritura. Para esto, remitiremos al lector a la exposición de G. de Lagarde[9], que muestra muy bien los aspectos, a veces opuestos, de este pensamiento. Se puede resumir así: «El derecho divino es el conjunto de los preceptos estables y *universales* que Dios ha *promulgado expresamente,* de las reglas que están en ellos *implícitamente contenidas* y de las consecuencias que de ellas *se siguen lógicamente*»[10]. Solamente la Escritura es verdadera, infalible y manifiesta directamente la voluntad de Dios mediante sus preceptos; pero esta revelación debe prolongarse por la explicación y la deducción. Este trabajo podrá hacerse siguiendo dos líneas: las leyes deducidas por los apóstoles y sus sucesores, o también las reglas y las interpretaciones inspiradas a los cristianos que se encuentran en posesión del espíritu de profecía, y, por otra parte, las deducciones hechas por un razonamiento evidente.

Señalemos algunos rasgos que nos parece que se desprenden de la lógica del sistema nominalista para la lectura de la Escritura en moral y que serán de grandes consecuencias para el futuro.

9. *Op. cit.,* pp. 124 ss. Véase igualmente L. Vereecke, *Loi et Evangile selon Guillaume d'Ockham,* en «Loi et Evangile», Ginebra 1981.
10. Los subrayados son de G. de Lagarde.

La lectura escriturística del moralista va a fijarse en el «derecho divino», a reducirse a la búsqueda de «preceptos estables y universales» que pueden encontrarse en la Escritura, que son fuentes de obligación firme para todos, lo que en nuestros días se llaman imperativos. Por tanto, el moralista podrá dejar a un lado libros enteros de la Escritura que no contienen tales preceptos, a diferencia de los Padres que atribuían un sentido moral al conjunto de la Escritura. Por otra parte, los pasajes que van a ser tenidos en cuenta serán comprendidos en un sentido predominantemente jurídico, propio de las morales de la obligación, lo que, con frecuencia, endurecerá y empobrecerá la materia.

Se subrayará particularmente la literalidad de los textos, como en la promulgación de una ley, pues todo depende de la expresión que se dé a la voluntad del legislador divino. «(El derecho divino) supone una manifestación *expresa.* Sin duda, esta expresión puede revestir las formas más diversas: revelación directa, tradición oral, prescripciones codificadas, pero con mayor frecuencia, cuando no siempre, estará materializada en un texto. En el sentido estricto de la palabra, el derecho divino sigue siendo un derecho divino *escrito* que se opone al derecho que sobrepasa toda formulación escrita *(naturaliter notus)»*[11]. Este apego a la materialidad del texto y la especial atención a la cuestión de la promulgación de la ley se vuelven a encontrar en la casuística.

Por otro lado, se otorga un importante papel a la razón, cuyo trabajo de deducción es necesario para explicitar el contenido de la Escritura. Los textos aceptados van, por consiguiente, a ocupar un lugar en el razonamiento lógico de la escolástica y a recibir la función de ser principios de carácter universal y relativamente abstracto, de los cuales habrá que esforzarse en deducir una sucesión de conclusiones para aplicarlas a los actos concretos. Ahora bien, la Escritura no se presta bien a este papel, pues su lenguaje es muy diferente: concreto, en el nivel de la experiencia, de múltiples facetas, y su pensamiento sigue más la lógica de la realidad experimentada que la de la razón deductiva.

Estos rasgos diferentes tienen como resultado el que los moralistas se alejen de la Escritura o, al menos, provocan una gran limitación de su acceso y de su interés por ella. Todo ocurre como si el sistema de la moral de la obligación erigido a partir de la libertad de indiferencia desempeñase el papel de filtro y de pantalla entre los moralistas y la Escritura.

11. G. DE LAGARDE, *op. cit.,* p. 127.

2. *El conocimiento de la voluntad de Dios por la razón*

Ya hemos visto anteriormente la ruptura que se efectuó entre la voluntad y la razón a partir de la doctrina de la libertad de indiferencia. La razón, con su poder lógico, que anuda las razones a las razones como se trenzan los hilos de una inmensa red, apareció como el adversario más directo y más apremiante de la voluntad, no dejándole a ésta más salida, para salvaguardar su libertad, que la ruptura brutal del proceso racional mediante la afirmación *a priori* del poder de los contrarios, de la facultad de decir sí o no, aunque fuese contra la razón.

Se podría creer, en consecuencia, que la voluntad y la razón van a marchar cada una por su lado, como divorciadas, y que la voluntad recibirá en patrimonio la moral, mientras que la razón reinará en las ciencias. En la realidad, las cosas no son tan simples. Ya Ockham, a pesar de que se pueda apelar a su voluntarismo en moral, otorgó un considerable papel a la razón en el juicio moral, precisamente por el conocimiento de la voluntad de Dios, que funda la moral.

Acabamos de ver que la razón participaba en la deducción de las leyes morales a partir de los textos de la Escritura con la certeza que pueden dar los razonamientos evidentes. Pero posee una función más directa y fundamental para la moralidad: es en la misma razón, en el interior del hombre, frente a su libre voluntad, donde se manifiesta la voluntad de Dios bajo la forma de la obligación moral que se nos impone con evidencia. En efecto, tenemos el sentimiento espontáneo de que ciertos actos merecen la alabanza o la censura. Se trata de una experiencia primera que asocia en nosotros, de modo indisoluble, la libertad a la ley transmitida por la razón. La razón recta o la conciencia es, por tanto, un lugar privilegiado, más próximo y más natural, en el que se revela al hombre la ley moral. Por consiguiente, Ockham verá en esta razón el fundamento del derecho natural. Será, para él, un primer principio de la moral el deber de obrar conforme a los preceptos de la razón, incluso si ésta en alguna ocasión nos conduce al error. «Dios quiere que hagamos todo lo que nuestra razón nos ordena hacer, aunque, a causa de un error inevitable, nos aleje del camino recto» [12]. Para Ockham, el acto realizado conforme al precepto de la conciencia errónea es de suyo bueno y meritorio.

Nos podremos extrañar de ver que la razón recupera una función tan importante en moral después de sus enfrentamientos con

12. G. DE LAGARDE, *op. cit.,* p. 66.

la voluntad. Pero las cosas se comprenden cuando se advierte que el papel de esta razón ha cambiado profundamente: ya no nos propone razones sacadas de la naturaleza de las cosas, del hombre, de Dios, que esclarezcan el obrar; se contenta con aportar órdenes, con dictar preceptos, con dar a conocer las obligaciones que expresan la pura voluntad divina. Los imperativos de la razón no tienen necesidad de sostenerse con la ayuda de la razón; se imponen *a priori.* Por ello, G. Lagarde podrá definir el derecho natural primero, según Ockham, como *«el imperativo categórico de la razón»*. Comprende la suma de los preceptos que se imponen a todo hombre razonable con una «evidencia cegadora y que constituyen el fundamento de la vida moral...». Y añade este rasgo paradójico y, sin embargo, totalmente típico: *«La primera característica* es ser *irracional.* Decimos bien al afirmar que es "irracional", aunque se trate de un "imperativo de la razón". Pues la razón que ordena es incapaz de justificar sus órdenes. Hemos de aceptarlas como postulados indemostrables análogos a los que encontramos en el umbral de todo ciencia» [13].

La transformación es profunda: la razón moral no mira ya el contenido de los preceptos para justificarlos, para hacerlos comprensibles; se limita a dar a conocer la existencia del precepto obligatorio y culminará su trabajo al mostrar que el precepto debe ser observado por sí mismo, por pura obediencia a la obligación, exactamente como un imperativo categórico. Las propias ideas y las fórmulas de Ockham anuncian las de Kant. Estamos ante un «racionalismo», en la fundación de la ley moral, que es perfectamente compatible con el voluntarismo asociado a la libertad de indiferencia.

Pero si la razón basta para establecer *a priori* la suma de los imperativos que constituirán el derecho natural o la ley moral, como piensa Ockham, vamos a llegar a consecuencias sorprendentes. Partimos de una concepción que hoy se llama «heteronomista» de la moral, en la que la sola voluntad de Dios, totalmente externa al hombre, es la fuente de la ley y de la obligación. Pero si esta voluntad se expresa suficientemente en la razón moral, natural y común a todo hombre, es igualmente válida para aquellos que no conocen a Dios o que niegan su existencia. De aquí se puede concluir que conservará su valor incluso aunque Dios no existiese. «Después de parecer que resume toda la moral en el precepto arbitrario de Dios, (Ockham) nos hace pensar que, aunque Dios no existiese, la categoría de la moralidad se impondría al hombre, quien encontraría

13. G. DE LAGARDE, *op. cit.,* pp. 143-144.

siempre en sí mismo la coexistencia de los dos elementos constitutivos de la moralidad: una razón que dicta imperativos categóricos, y una voluntad libre de someterse o de rebelarse contra ellos»[14].

El aislamiento entre el hombre y Dios que crea la libertad de indiferencia repercute en la constitución de la moral humana. Ésta podría elaborarse sin tener estricta necesidad de Dios, tanto más fácilmente cuanto que la moral, según Ockham, no vale para Dios. En sí la razón puede bastar para dictar los imperativos que forman la moral. Estas posturas se volverán a encontrar posteriormente tanto en filosofía como en teología. No es difícil reconocer en ellas los elementos de las diferentes teorías actuales sobre la autonomía y la secularización de la moral.

Este modo de ver las cosas prepara el rapto que va a llevar a cabo el hombre del poder, que la teología atribuye a Dios, de fundar la moral por su pura voluntad. Pronto, en el nombre de la razón, la voluntad humana substituirá a la de Dios para hacer la ley: voluntad del individuo y de su conciencia, voluntad de la sociedad, de la autoridad, del Estado o del pueblo.

La tensión significativa causada por la libertad de indiferencia

La teoría de la libertad de indiferencia, que está en el corazón del nominalismo, ha dejado su influencia junto con él en todo el pensamiento occidental y se encuentra un poco en todas partes, incluso en aquellos que apenas conocen su nombre. En efecto, no permaneció en el nivel de las ideas y de las doctrinas, sino que penetró en la vida y en la experiencia profunda.

Uno de los signos más seguros para detectar la presencia activa de la libertad de indiferencia reside en la tensión que engendra, que conduce a plantear los problemas de un modo disyuntivo, según la fórmula: o bien... o bien... He aquí algunas de estas disyunciones características:

— o la libertad o la ley: esta oposición dominará la casuística y se expresará en esta comparación: la libertad y la ley son como dos propietarios que se disputan el campo de los actos humanos. Será común oír decir a los moralistas: tal acto pertenece a la ley, tal otro a la libertad;

14. G. de Lagarde, *op. cit.,* p. 66.

— o la libertad o la razón: la razón se opone a la ley como el determinismo que engendra se opone al arbitrio voluntario, o también, como la ley que dicta hace frente a la libertad relativa a los actos y viene a limitarla;

— o la libertad o la naturaleza: la libertad se planta y se define como lo opuesto a la naturaleza. No es naturaleza. Intenta dominar y servirse de la naturaleza, entendida como infrarracional o irracional, ciega y determinada por sus impulsos;

— o la libertad o la gracia: en teología, la libertad y la gracia van igualmente a oponerse respecto a los actos humanos a la manera de dos propietarios. Lo que se concede a la gracia parece por ello mismo que se le arrebata a la libertad; lo que se atribuye a la libertad como mérito parece disminuir la gracia;

— o el hombre libre o Dios: estas oposiciones culminan en las relaciones entre el hombre y Dios. A partir de este momento es preciso escoger: no se podrá exaltar al hombre sin rechazar a Dios, ni exaltar a Dios sin disminuir al hombre. Como escribe E. Borne: «El ateísmo contemporáneo busca en la negación de Dios una afirmación total del hombre... De ahí esta presuposición de que la creencia en Dios es, en proporción inversa, una deshumanización del hombre»[15];

— o el sujeto o el objeto: estos términos fundamentales quieren significar, uno, la persona, variable en sus voliciones y sus sentimientos hasta lo arbitrario, el otro, el mundo exterior, la realidad apersonal, con su firmeza, su dureza, su opacidad. La peor falta contra la persona es «cosificarla»; el mayor peligro en la ciencia es la subjetividad. El subjetivismo llegará hasta el solipsismo; el objetivismo se convertirá en materialismo;

— o la libertad o la sensibilidad: la libertad se vuelve indiferente para realizarse y se vuelve rígida con los impulsos de la sensibilidad; o se identifica con las pasiones y reivindica para ellas toda la libertad de ejercerse;

— o mi libertad o la libertad de los otros: la libertad de los otros aparece como un límite y una amenaza; por consiguiente, se concibe la libertad como una afirmación de sí en contra de lo que no es uno mismo. De ahí surge una lucha de todos contra todos, que está en el origen de la dialéctica del amo y el esclavo;

15. E. BORNE, *Dios no ha muerto,* Andorra 1961, p. 36.

— o el individuo o la sociedad: la libertad de indiferencia crea el individualismo; rompe los vínculos que unen a los individuos al igual que ha aislado y atomizado los actos humanos. La sociedad ya no puede ser más que una creación artificial y una constricción. El individuo y la sociedad van a oponerse y a emprender también una lucha por el poder, una dialéctica de dominación cuyos polos serán la libertad individual hasta la anarquía o el poder del Estado hasta el despotismo.

Como se ve, la influencia de la libertad de indiferencia está muy extendida: afecta a todos los dominios del obrar humano, a todas las problemáticas que se encuentran en la moral. Se ejerce en el mismo planteamiento de las cuestiones, que llegará a ser disyuntivo, mientras que será conjuntivo, como vamos a ver, por la libertad de calidad. La libertad de indiferencia parece obrar, sin embargo, como una fuerza de división, de separación, de oposición que engendra una lucha dialéctica sin fin.

La libertad de indiferencia después de Ockham

Sería necesario un largo estudio para describir la influencia y el desarrollo de la libertad de indiferencia en la época moderna, tanto en filosofía como en teología. Nos contentaremos con algunas indicaciones.

Descartes conocía bien esta noción de la libertad. A pesar de su prudencia cuando habla de ella, muy bien pudiera ser la que él prefería. Escribe en sus *Principia philosophiae:* «Somos conscientes de la libertad de indiferencia que está en nosotros hasta tal punto que no hay nada más evidente ni más perfecto» [16].

La noción se vuelve a encontrar, además de en otros lugares, en los diccionarios filosóficos. En Lalande: «(opuesta al determinismo)... Poder de obrar sin otra causa que la existencia misma de este poder, es decir, sin ninguna razón relativa al contenido del acto realizado... La indeterminación de la voluntad relativa a su objeto en esta forma se llama en general *libertad de indiferencia*».

El diccionario de Foulquié y Saint Jean dice en la entrada «libre arbitrio»: «Hoy distinguido de la libertad (poder de determinarse por motivos) y aproximado a la libertad de indiferencia (poder de determinarse independientemente de los motivos), en tanto que concebido como el poder de escoger entre cosas contrarias». Con

16. «Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus».

una cita de H. Bergson: «El libre arbitrio, en el sentido habitual del término, implica la posibilidad igual de los contrarios».

En la teología escolástica, la reacción contra el nominalismo será vigorosa, sobre todo en la escuela tomista, entre los comentadores de santo Tomás. La pieza maestra que se le opondrá en moral será la doctrina de la ley natural, inscrita en el corazón del hombre y conocida por la razón, que manifiesta de un modo seguro y accesible la voluntad del Creador. Sobre esta ley podrían establecerse sólidamente las obligaciones morales, al abrigo de la incertidumbre causada por la idea de la arbitrariedad divina. De este modo se pensaba poner un dique a la corriente nominalista y hacer frente al relativismo esencial que engendra.

No obstante, nos podemos preguntar si este fundamento reposa en un terreno suficientemente firme, pues, incluso desde el lado tomista, se llegó a aceptar también la concepción de la libertad de indiferencia, que causa el relativismo que se quería prevenir. Como ya hemos visto, la libertad de indiferencia se encuentra en la misma raíz del nominalismo y de la lógica que lo anima. El signo más seguro de esta adopción, más allá de las definiciones y de las discusiones, es el hecho de concentrar la moral en las obligaciones, hecho que es admitido incluso por los moralistas que, siguiendo a santo Tomás, continúan prefiriendo el orden de las virtudes al de los mandamientos.

También aquí sería preciso un paciente estudio histórico para mostrar la evolución de las ideas sobre la libertad en la tradición escolástica. Invocaremos sólo un testimonio, el de Billuart, que desempeña el papel de autor clásico para los manuales de los dos últimos siglos y es un buen intérprete de la tradición que representa[17].

Billuart enumera cinco definiciones o cinco especies de libertad, las primeras de las cuales proceden de los Padres: la libertad respecto de la pena, respecto del pecado y respecto de la ley, que conviene principalmente a Dios, que no tiene ningún superior y es Él mismo ley y regla (lo que hace ya pensar en el nominalismo). Después llega a dos definiciones esenciales que estarán en la base de la larga discusión que va a sostener contra el jansenismo:

— la primera especie es la libertad respecto de la violencia y de la coacción *(a violentia seu coactione)*. Se llama libertad de espontaneidad. Es una libertad respecto de la necesidad exterior, pero supone una inclinación interior que puede ser determinante. Con esta libertad, los bienaventurados aman a

17. *Cursus theologiae.* Tractatus de actibus humanis. Dissertatio II. París 1895, t. IV.

Dios en la patria, así como la felicidad, desde esta vida; de modo parecido, Dios se ama a sí mismo y produce el Espíritu Santo. Esta libertad puede ser extendida hasta los animales e incluso a las cosas inanimadas, como cuando se habla de la espontaneidad de una fuente o de la caída libre de una piedra;

— la segunda especie es la libertad respecto de toda necesidad, incluso de todo instinto natural y de toda determinación *ad unum* que excluyese el poder de elegir entre cosas contrarias. Es la libertad de querer y de no querer, de querer esto o aquello. Se llama libertad de indiferencia porque versa sobre los contrarios *(est ad opposita)*[18]. Tal es la definición de la libertad que adopta Billuart. Para él, preguntarse si el hombre goza del libre arbitrio, es equivalente a preguntarse si posee la libertad de indiferencia. Por consiguiente, es la libertad en la que Billuart va a apoyarse para combatir «hasta la raíz» el jansenismo, que se funda en la libertad de espontaneidad.

Parece como si Billuart no hubiese considerado cómo santo Tomás podía colocar en el origen mismo de la libertad humana la inclinación natural al bien o a la felicidad que se encuentra en la esencia de la voluntad, le proporciona su fin último y engendra todas sus elecciones. No hay ahí oposición entre la naturaleza, aquí espiritual, y la libertad humana, sino una homogeneidad profunda, como entre el chorro de la fuente y el arroyo que alimenta. Pero en santo Tomás, estamos ante una concepción totalmente diferente de la libertad y entramos en otro mundo.

18. «Quinta libertas est a necessitate; et est immunitas non solum a coactione seu violentia, sed etiam a naturali instinctu et determinatione ad unum sine potentia ad oppositum: quae libertate gaudet qui potest velle vel non velle, hoc vel illud velle. Dicitur libertas indifferentiae, quia es ad opposita».

Capítulo XV

LA LIBERTAD DE CALIDAD

Estamos tan acostumbrados a representarnos la libertad como el poder de elegir entre cosas contrarias que incluso nos cuesta trabajo imaginar que se la pueda concebir de otro modo. Es preciso llevar a cabo, por tanto, un verdadero redescubrimiento de la libertad para desprendernos del predominio de la libertad de indiferencia.

En esta investigación, partiremos de la experiencia concreta que nos procuran ciertas actividades exteriores en las que nuestra libertad se ejerce y se manifiesta. Estos ejemplos nos ayudarán a discernir los movimientos de nuestra libertad en las acciones más interiores que pertenecen directamente al orden moral. Podremos así recoger un conjunto de rasgos que harán aparecer una forma de libertad de una naturaleza totalmente distinta de la de la libertad de indiferencia. Verificaremos, por último, la concordancia de la concepción de la libertad así manifestada con la enseñanza de santo Tomás.

1. Ejemplos

Tomaremos, en primer lugar, dos ejemplos del orden del arte, en el sentido general en que lo entendían los antiguos: el estudio de la música y el de una lengua extranjera. Este género de actividad compromete suficientemente a la persona como para presentar numerosas analogías con el obrar moral y servir de introducción a una investigación sobre la libertad humana.

Todos sabemos cómo se enseña la música a un niño, a tocar el piano, por ejemplo. Es preciso, ante todo, que el niño posea ciertas

predisposiciones para la música. Si no tiene ninguna inclinación o no tiene oído, querer enseñarle es perder el tiempo. Pero si está dotado, vale la pena buscar un profesor de música, que le enseñe las reglas de su arte, que se las inculque por medio de ejercicios rigurosos y regulares. Al principio, el alumno, a pesar de su deseo de aprender, sentirá a menudo las lecciones y los ejercicios como una constricción impuesta a su libertad y a sus tendencias del momento. Más de una vez será preciso obligarle a ponerse ante el piano. Pero si se aplica y persevera, el niño dotado hará enseguida progresos sensibles y conseguirá tocar con precisión y medida, con relativa soltura, hasta los pasajes difíciles que se le propongan. Se desarrollarán su gusto y su talento. Pronto no se contentará ya con los ejercicios impuestos, sino que añadirá otros por iniciativa propia y le tomará gusto a improvisar. Su técnica se hará entonces más personal. Si tiene las condiciones necesarias y puede proseguir sus estudios, podrá convertirse en un artista, capaz de ejecutar con maestría las obras que se le pidan, de un modo a la vez fiel y original, para gozo de quienes le escuchen. Creará también obras nuevas cuya calidad manifestará la amplitud de su talento y revelará su personalidad musical.

En este ejemplo tan sencillo, vemos aparecer claramente una nueva forma de libertad. Cada uno de nosotros es sin duda libre de golpear a su modo cada tecla del piano indiferentemente. Pero esta libertad es rudimentaria, salvaje, en cierta medida; oculta la incapacidad de tocar convenientemente aun los pasajes fáciles y de evitar los fallos. En cambio, quien posee el arte del piano ha adquirido realmente una libertad nueva: la capacidad de tocar convenientemente todas las piezas que quiera y de componer otras nuevas. Su libertad, en el plano musical se puede definir como un poder lentamente adquirido de ejecutar con perfección las obras que quiere. Reposa sobre unas disposiciones naturales, sobre un talento hecho firme y estable con el ejercicio regular y progresivo, dicho propiamente, sobre un *habitus.*

Tomemos el ejemplo del estudio de una lengua extranjera. El mejor método es, sin duda, comenzar por seguir unos cursos en los que se enseñe el vocabulario y las reglas de gramática, y añadir a ello una permanencia en el país o en un medio donde sólo se hable esa lengua. Aun en este caso se requiere al principio un mínimo de disposiciones, la perseverancia en el esfuerzo y la práctica de las reglas que son las constricciones propias de una lengua. Pero, poco a poco, uno llega a expresarse correctamente y a comprender mejor lo que oye y lo que lee. Pronto vendrá la soltura, luego el placer de hablar y, en fin, el dominio de la lengua, que confiere el poder de comprender y de decir todo lo que se quiere con facilidad y exactitud.

Aquí se manifiesta de nuevo una forma de libertad muy diferente de la elección entre cosas contrarias que nos permite disponer a nuestro modo las palabras en la frase. Es, sin duda, una libertad sometida a la constricción de unas reglas, pero es mucho más efectiva y se apoya sobre esas mismas reglas para desplegarse. No se confunde con la libertad de cometer faltas, implicada por la elección de cosas contrarias, sino que reside más bien en el poder de evitarlas sin incluso tener que proponérselo. Es propiamente una libertad de calidad, ya que nos hace comprender y hablar a la perfección.

El ejemplo de la valentía

Ahora podemos proponer un ejemplo de orden propiamente moral, como es la formación de una virtud: la valentía.

Cualquiera que sea nuestro temperamento, todos nosotros tenemos un cierto sentido y una cierta estima de la valentía. En el niño, sin embargo, la valentía es habitualmente más imaginaria que real. Se la confiere espontáneamente a los personajes que han excitado su imaginación; a los grandes hombres, a los héroes de las novelas de aventuras; no soportaría que fueran cobardes ni aun en las peores circunstancias. Pero él mismo se atemoriza por muy poca cosa, retrocede ante una sombra y se asusta si se le pide que se vaya a acostar en la oscuridad. La formación de la valentía es progresiva. La valentía se adquiere mucho más mediante pequeñas victorias sobre sí mismo, obtenidas día a día, que mediante grandes acciones soñadas. Tal será el esfuerzo cotidiano del estudio, de una tarea que realizar, de un servicio que prestar, de una pereza o de un defecto que vencer. Estos serán también los combates que sostener, las pruebas con que uno se encuentra, los sufrimientos pequeños y grandes que soportar, hasta el enfrentamiento con la muerte, en la enfermedad o en los seres queridos.

Para aprender la valentía no hay cursos previstos como para la música o las otras artes; pero la familia particularmente debería ser una escuela de valentía por el ejemplo de los padres y por una disciplina juiciosamente impuesta, por la incitación al esfuerzo personal y a la perseverancia. La valentía, como toda virtud, reclama educadores más que profesores.

La valentía, que los romanos consideraban la virtud por excelencia, es una característica de la personalidad moralmente adulta. Nos es necesaria para obtener la plena libertad moral. Formada en nosotros progresivamente por la aplicación de una disciplina de vida, recibida primero y luego hecha personal, la valentía nos hace capaces

de proseguir eficazmente los propósitos que tienen calidad y valor para nosotros y para otros, a pesar de las resistencias, los obstáculos y las contrariedades, exteriores e interiores, de obrar así cuando y como queremos, y aun sacar provecho de las pruebas que habrían podido abatir nuestra voluntad y hacer fracasar nuestros proyectos. El hombre de ánimo débil puede ciertamente reivindicar la libertad de hacer lo que le plazca, de afirmarse entre otros rechazando las reglas y las leyes. En realidad, incluso si habla mucho de ella, no posee más que una libertad enfermiza, próxima a la servidumbre, porque no podría acceder a una voluntad firme, duradera, suficientemente fuerte como para liberarse de la presión de las circunstancias o de los sentimientos, y para imponerles su dominio como conviene.

La valentía supone en nosotros una personalidad formada, educada por las dificultades y las pruebas, capaz de emprender eficazmente y de llevar a término acciones de calidad, que serán como frutos de vida. La libertad valerosa aparece así, una vez más, con rasgos completamente diferentes de los de la libertad de indiferencia.

Podríamos poner otros muchos ejemplos entre las virtudes: la templanza o el dominio pacientemente adquirido del cuerpo, de los apetitos y de los instintos, la justicia o la voluntad estable de dar a cada uno lo que le es debido, la generosidad que se entrega hasta el extremo, el discernimiento prudencial, fruto de múltiples experiencias, etc. Todos estos ejemplos son convergentes, puesto que las virtudes se exigen unas a otras. La verdadera valentía no prospera sin un discernimiento juicioso de lo que conviene hacer, ni sin un dominio de los apetitos, ni sin una disposición a la justicia y la generosidad. Los ejemplos que hemos ofrecido bastan, sin embargo, para obtener los principales rasgos y hacer una primera descripción de la libertad de calidad. Ahora examinaremos más de cerca el origen de esta libertad, antes de describir su desarrollo.

2. El germen de la libertad

Hemos visto que la libertad de indiferencia se oponía a las inclinaciones naturales a fin de dominarlas. Por el contrario, aquí descubrimos una libertad que presupone unas disposiciones naturales y que arraiga en ellas para extraerles la fuerza que presidirá su desarrollo.

El germen mismo de la libertad moral nos es dado por una espontaneidad específica nacida de la naturaleza espiritual del hombre y que se puede muy bien comparar con las disposiciones requeridas para emprender las artes y los oficios. Se da, sin embargo, la siguiente diferen-

cia: que todo hombre posee por naturaleza las inclinaciones morales primeras, un sentido moral primitivo que ninguna corrupción debida al pecado puede destruir enteramente, mientras que los dones artísticos están diversamente repartidos; algunos, por ejemplo, no ven en la música más que «ruido que cuesta caro», según la conocida expresión.

El germen natural de la libertad está formado en nosotros principalmente por el sentido de lo verdadero y del bien, de la rectitud y del amor, por el deseo de conocimiento y de felicidad. O incluso por lo que los antiguos llamaban las «semina virtutum», las semillas de las virtudes, que hacen crecer las disposiciones naturales, el sentido de la justicia, de la valentía, de la verdad, de la amistad, de la generosidad, etc., que nos hacen alabar espontáneamente los actos conformes y reprobar los defectos, al menos en una consideración general. Estas disposiciones proyectan ante nosotros un cierto ideal de vida que orienta nuestros deseos, nuestras intenciones y rige nuestros juicios morales.

Lejos de poner obstáculos a nuestra libertad, tales disposiciones la fundan. Somos libres, no a pesar de ellas, sino a causa de ellas. Cuanto mejor las desarrollemos, más libres seremos. Así podemos reconocer el sentido verdadero, propiamente moral, del famoso principio de la filosofía antigua: «sequi naturam», tan francamente recobrado y cristianizado por los Padres. Esta «naturaleza» en el hombre no aprisiona su libertad, es más bien liberadora por esencia. Produce una espontaneidad de orden espiritual muy diferente, en su relación con la libertad, de la espontaneidad propia de los sentidos o de la naturaleza exterior. Por eso santo Tomás ha podido hablar de un «instinctus rationis» para designar nuestro sentido moral natural ligado a la razón, y utilizar, con marcada predilección, la expresión «instinctus Spiritus Sancti» para calificar la acción del Espíritu Santo mediante sus dones en el corazón de la vida cristiana (I-II, q. 68). Semejante instinto no tiene evidentemente nada de ciego ni de opuesto a la libertad; se halla, por el contrario, en la fuente de la luz y de la espontaneidad que constituyen la libertad[1].

1. Para ilustrar esta concepción de la libertad y mostrar que es tanto la de los Padres como la de santo Tomás, he aquí des citas de san Máximo el Confesor que expresan claramente el arraigo de la libertad humana en la naturaleza espiritual: la perfección del querer libre consiste en su conformidad con nuestra naturaleza, hecha por Dios, y se cumple en la participación de la naturaleza divina por la gracia del Espíritu. Se trata del comentario del *Padrenuestro* y, en particular, de la petición del perdón de las deudas:

«(Dios) ha hecho ver claramente que, cuando el querer libre está unido al principio (logos) de la naturaleza, la elección libre de los que así se han mantenido no estará en disensión con Dios, ya que no se considera absolutamente nada falto de razón en el principio de la naturaleza —que es también ley natural y divina— cuando el movimiento de la elección libre se hace en conformidad con el principio de naturaleza. Y si no hay nada falto de

Fundado así sobre el sentido natural de lo verdadero y del bien, la libertad no podrá ser calificada por la indiferencia, sino por el atractivo y el interés que experimenta espontáneamente por lo que tiene calidad de verdadero y de bien o, al menos, por lo que le parece tal. De esta libertad procederá una moral del atractivo y no de la obligación.

Sin embargo, al igual que en las artes y en los oficios, la experiencia nos muestra inmediatamente que existe una larga distancia entre nuestros buenos propósitos y nuestras capacidades, entre nuestras intenciones y nuestras realizaciones. Al comienzo de la vida moral, somos semejantes a los niños, poderosos en deseos y en proyectos, pero débiles en voluntad, refugiándonos fácilmente en lo imaginario. En esta separación entre el ideal y la acción real experimentamos hasta qué punto está prisionera nuestra voluntad de nuestras debilidades y de nuestros fallos, pequeña todavía ante la empresa de la vida y sus exigencias.

La experiencia nos demuestra de este modo la necesidad de una educación, en el terreno moral, comparable al aprendizaje del dominio de las artes. Debemos aprender nuestro oficio de hombres por una educación de la libertad. Mientras que la libertad de indi-

razón en el principio de naturaleza, verosímilmente el querer libre movido según el principio de la naturaleza tendrá una actividad en todo acorde con Dios; será una disposición eficaz producida por la gracia de Aquel que es bueno por naturaleza en vista de hacer nacer la virtud» (A. Riou, *Le Monde et L'Eglise selon Maxime le Confes*seur, París 1973, p. 235, P. G. t. 90, col. 901 D).

«Es por hacer menos caso de la naturaleza que de las pasiones sin consistencia, a causa de su ardor por estas pasiones, por lo que (el hombre) ha ignorado el principio de naturaleza. En el dinamismo de este principio, debería conocer cuál es la ley de la naturaleza y cuál la de las pasiones (cuya tiranía sobreviene por una elección del querer libre y no por naturaleza); debía también preservar la ley de la naturaleza por una actividad conforme a la naturaleza y rechazar la ley de las pasiones lejos de su querer libre; salvaguardar por la razón la naturaleza, que es de suyo pura y sin tacha, sin odio ni disensión; hacer por el contrario que el querer libre acompañe a la naturaleza y se sostenga únicamente sobre lo que prescribe el principio de la naturaleza; y para esto, rechazar todo odio y toda disensión respecto de lo que por naturaleza es su semejante...

»(Cristo) nos da como armas la ley de los mandamientos. Según esta ley, nos hace rechazar las pasiones y así reúne por la caridad la naturaleza consigo misma. Pone en movimiento en nosotros un deseo insaciable de Él, que es el pan de la vida, de la sabiduría, del conocimiento y de la justicia. Por el cumplimiento de la voluntad del Padre, nos hace semejantes a los ángeles en su adoración, a nosotros que imitamos y manifestamos la bienaventuranza celeste en la conducta de nuestra vida. En fin, nos conduce de ahí, en la ascensión suprema de las realidades divinas, al Padre de las luces, nos hace comunicar con la naturaleza divina mediante la participación de la gracia del Espíritu, por la que recibimos el título de hijos de Dios revistiéndonos, sin circunscribirlo ni mancharlo de Aquel que opera esta gracia y es por naturaleza Hijo del Padre... » *(Ibidem,* p. 237, P. G. t. 90, col. 905).

ferencia se poseería entera, desde el comienzo de la vida moral, al menos en principio (pues para ella no hay grados; o es o no es, en cada instante), la libertad de calidad reclama, para desplegarse, la obra larga y paciente de la educación moral de la que vamos a exponer sus etapas principales.

3. La disciplina, primera etapa de la educación moral

La educación de la libertad supone tres etapas esenciales. Se las puede comparar con las tres edades de la vida humana. A la infancia corresponde lo que nosotros denominados la etapa de disciplina; a la adolescencia corresponde la etapa del progreso, y con la edad adulta concuerda la etapa de la madurez o de la perfección de la voluntad.

El aprendizaje de un arte comienza forzosamente por el estudio y la práctica de las reglas propias de esta actividad bajo la dirección de un maestro. La educación de la libertad necesita paralelamente una enseñanza, sobre todo práctica, de las principales reglas de la vida moral con la ayuda de educadores apropiados, comenzando por los padres. La educación moral comienza por la aceptación de lo que se llama una disciplina de vida, basada sobre esas reglas que son las leyes morales.

Precisemos a continuación la naturaleza de esta disciplina, pues el sentido del término se ha endurecido en la época moderna, por la intervención de la libertad de indiferencia. En su sentido primitivo, la disciplina designa la relación del discípulo con el maestro que le inculca los principios y las reglas de una ciencia o de un arte, y particularmente de ese arte de vivir que es la moral o la sabiduría. La disciplina supone una comunicación del saber y una formación tanto de la inteligencia como de la voluntad, en un acuerdo creciente entre el discípulo y el maestro según el criterio de la calidad. La disciplina no se establece, pues, por una relación de las voluntades regida por la fuerza de la autoridad que obliga. La gran diferencia entre las dos concepciones proviene justamente de que la verdadera disciplina apela a las disposiciones naturales, al sentido espontáneo de lo verdadero y del bien, a la conciencia en el niño o en el discípulo, y se pone al servicio de su crecimiento por medio de reglas que le comunica profundamente. A la mirada de la libertad de indiferencia, por el contrario, la disciplina con sus leyes aparece siempre como la obra de una voluntad extraña, restrictiva, cuando no enemiga. La teoría de la libertad de indiferencia elimina de la disciplina y de la educación el arraigo profundo e íntimo que necesita. La

educación se convierte en un combate; ya no puede ser un servicio y una colaboración.

Sin embargo, como en el caso del niño al que se le imponen largos ejercicios, la disciplina moral se experimenta, en esta primera etapa de la educación, como una limitación penosa de obrar a su capricho a causa de las prohibiciones, que constituyen la cara negativa de la ley, la más palpable a primera vista. Tras un primer tiempo de docilidad frágil va a entablarse entre el niño y sus educadores, entre el discípulo y el maestro, entre la libertad personal y la ley, una suerte de debate dialéctico que constituirá el punto crucial de la obra educativa. El arte del educador será conducir al niño a que comprenda (y comprenda ante todo por sí mismo) que el fin de la disciplina, de la ley y de las reglas no es en modo alguno burlarse de su libertad y menos todavía aplastarla o sojuzgarla, sino, más bien, ayudarla a crecer hacia una acción de calidad, desembarazándola de excrecencias peligrosas que pueden proliferar en nosotros como las malas hierbas que ahogan el buen grano, previniéndola, además, contra los errores nefastos que extravían y se vuelven en detrimento de la libertad interior. Este acuerdo entre la libertad y la ley moral no puede ser en definitiva más que una obra personal, consistente en una suerte de restablecimiento en la conciencia, en la que se lleva a cabo la superación de la oposición experimentada entre la libertad y ciertos preceptos y prohibiciones. Nadie puede hacer en nuestro lugar este movimiento esencial, esta puesta a punto íntima que realiza la coordinación entre la libertad y la ley moral en vista al progreso hacia el obrar de calidad[2].

No obstante, la concepción que los educadores se hacen de su tarea tendrá gran importancia. Ella misma estará determinada por un debate dialéctico entre una concepción demasiado liberal (hoy se di-

2. El mismo Nietzsche testimonia esta experiencia general: la necesidad de las reglas y de su constricción para desarrollar la libertad creadora en las artes y en la moral.

«Lo esencial e inestimable en toda moral consiste en que es una coacción prolongada: para comprender el estoicismo o Port-Royal o el puritanismo, recuérdese bajo qué coacción ha adquirido toda lengua hasta ahora vigor y libertad —la coacción métrica, la tiranía de la rima y del ritmo. ¡Cuántos esfuerzos han realizado en cada pueblo los poetas y los oradores!— sin exceptuar a algunos prosistas de hoy, en cuyo oído mora una conciencia implacable —“por amor a una tontería”, como dicen los cretinos utilitaristas, que aquí se imaginan ser inteligentes—, “por sumisión a leyes arbitrarias”, como dicen los anarquistas, que así creen ser “libres”, incluso espíritus libres. Pero la asombrosa realidad de hecho es que toda la libertad, sutileza, audacia, baile y seguridad magistral que en la tierra hay o ha habido, ya en el pensar mismo, ya en el gobernar o en el hablar y persuadir, en las artes como en las buenas costumbres, se han desarrollado gracias tan sólo a la “tiranía de tales leyes arbitrarias”; y, hablando con toda seriedad, no es poca la probabilidad de que precisamente esto sea “naturaleza” y “natural” y no el “dejar andar”». *Más allá del bien y del mal,* París 1951, p. 112.

ría no directiva) que pone todo el acento sobre la libertad individual, y una concepción autoritaria que pretende modelar la libertad como una pasta blanda. El P. Laberthonnière ha expresado de un modo muy exacto este debate a propósito de la enseñanza católica; lo que escribió hace ya sesenta años conserva una perfecta actualidad y se sitúa perfectamente en la línea de la formación de la libertad de calidad de la que hablamos, esa «libertad que no se da, sino que se conquista», por la que «uno no se libera a sí mismo más que al mejorar».

«El educador católico mentiría a su discípulo y a su misión sí perdiendo de vista las condiciones en que vivimos, practicara la máxima *"laissez faire"* ("dejar hacer") y se abstuviera, bajo cualquier pretexto de intervenir en la vida de los niños que le han sido confiados. Pero mentiría igualmente a su título y a su misión si, por otra parte, perdiendo de vista el ideal sublime de la salvación cristiana, tendiera a fabricar autómatas sin iniciativas que no pensaran y obraran más que por una orden venida desde arriba. Hay cosas mucho mejores que hacer que respetar libertades de conciencia, y hay también cosas mucho mejores que hacer que apoderarse de las almas al imponerles por fuerza o por habilidad unos pensamientos y unas creencias. Su tarea es infinitamente más delicada y más noble, porque debe contribuir a formar conciencias libres, de tal suerte que los pensamientos y las creencias que les inspire se produzcan en ellos como frutos de vida que les pertenezcan en propiedad»[3].

Podemos así comprender mejor el papel pedagógico de la ley moral. Sin duda, nos aparece a primera vista como exterior a nosotros: la ley moral nos es propuesta por unos educadores y nos es presentada como la expresión de una voluntad divina superior; experimentamos sobre todo su exterioridad por las exigencias y las constricciones que impone. Y, sin embargo, si la escuchamos, esta ley despierta en nosotros un eco profundo y manifiesta unas correspondencias secretas y vigorosas con nuestro sentido íntimo de la verdad y del bien, en la raíz de nuestra libertad. De este modo, la ley nos conduce a descubrir, más allá de la libertad exterior y superficial de la que disponemos, una libertad más profunda; nos pone a la escucha de una voz interior, que instruye y llama como ninguna otra puede hacerlo. La educación que comienza por lo exterior debe así terminar por una pedagogía interior que sólo puede anudar como conviene los lazos entre la ley moral y la libertad para asegurar lo que cabría llamar el arranque o el rodaje de ésta.

3. L. LABERTHONNIÈRE, *Théorie de l'éducation,* 9.ª ed., París 1935, pp. 64-65.

El Decálogo

La ley moral se expresará principalmente en el Decálogo, que conviene particularmente a esta primera etapa de la vida moral, ya que formula las prescripciones y las prohibiciones esenciales, sin cuyo respeto no es posible ninguna vida moral de calidad, ningún progreso en la verdadera libertad. Conviene, sin embargo, desde el comienzo de la enseñanza moral poner el acento, por más que no se haya hecho frecuentemente, sobre los dos mandamientos del amor a Dios y al prójimo, que son como el germen vital de la ley moral y procuran a los otros preceptos su inspiración y su significación positiva. De este modo, es necesario que el niño experimente el amor de Dios, como el afecto de sus educadores, aun si son exigentes y severos, si se quiere que su formación tenga éxito y dé sus frutos.

Las morales de la obligación de los últimos siglos reciben su valor de la enseñanza del Decálogo, que han tomado como base y que es fundamental. Están así particularmente adaptadas a esta primera etapa pedagógica del aprendizaje de las reglas morales esenciales. No obstante, cabe dirigirles el reproche de haber detenido la formación moral en ese estadio y haber considerado que las etapas ulteriores no formaban parte propiamente de la moral aplicable a todos, sino a un pequeño número que busca una perfección suplementaria. La razón última de este límite hay que buscarlo, a nuestro parecer, en la libertad de indiferencia, que bloquea la relación entre la ley y la libertad en una oposición que constituye un obstáculo al desarrollo de ésta. No nos las habemos ya con una libertad creciente, como un organismo vivo, sino con una libertad caracterizada por el poder del sí y del no aplicable en cada instante.

Los «principiantes» en el orden de la caridad

Esta primera etapa de la educación moral corresponde, según santo Tomás, al primer grado en la formación de la caridad (II-II, q. 24, a. 9). Es el estado de los «incipientes», de los principiantes, para los que el cuidado principal es evitar los pecados y combatir las inclinaciones perjudiciales a la caridad. Los preceptos negativos del Decálogo convienen especialmente a estos primeros tiempos de la vida moral en los que es preciso proteger en nosotros el germen del amor a Dios y al prójimo, a fin de que pueda crecer después. Es claro que en estos comienzos de la formación en la caridad, las prohibiciones de la ley moral pueden parecer a veces contrarias a la liber-

tad y a una cierta espontaneidad del amor. Sin embargo, son necesarias para que nuestros sentimientos adquieran su rectitud, su verdad, y lleguen a estar de acuerdo con la espontaneidad espiritual profunda.

Podemos también poner en relación esta primera etapa con las categorías que usan los místicos para describir el progreso de la vida espiritual bajo la moción del Espíritu Santo. La etapa de la disciplina corresponde a la vía purgativa, en la que el alma sufre las purificaciones necesarias para que Dios puede obrar en ella y revelarse a ella.

4. El progreso personal y la formación de la virtud, segunda etapa de la educación moral

La segunda etapa en la formación de la libertad y de la personalidad moral es comparable a la juventud, al salir de la crisis de la adolescencia. Se caracteriza por el hecho de que la persona toma bajo su mano su propia vida moral, por un predominio de la iniciativa y del esfuerzo personales, por el desarrollo de la apreciación y del gusto respecto de las cualidades morales, por la profundización de la interioridad activa. Es la etapa del progreso y de la formación de la virtud, como disposición estable y personal a obrar con calidad. Poco a poco se opera una separación del placer sensible, del atractivo de la recompensa o del temor del castigo, que han podido servir de móvil determinante al comienzo de la educación, para acceder al amor de la virtud por sí misma, así como al amor de los otros por ellos mismos en la amistad. Así se aprende a realizar una tarea con cuidado, a practicar la justicia, a ejercer la honestidad, a buscar la verdad, a amar con sinceridad, incluso si estos actos reclaman sacrificios o no los ve nadie. Se trata igualmente del aprendizaje del trabajo bien hecho, de la valentía cotidiana, de la paciencia y de la perseverancia, del descubrimiento, en fin, de una alegría muy diferente de los placeres porque proviene de nuestros actos y de nosotros más que de los acontecimientos exteriores.

Para comprender lo que tiene lugar en esta etapa central de la formación moral, nos es necesario redescubrir, por la experiencia y por la idea, lo que es la verdadera virtud, pues la teoría de la libertad de indiferencia ha vaciado completamente esta noción de su substancia y de su fuerza.

La virtud no es un hábito formado por la repetición de actos materiales que engendran en nosotros un mecanismo psíquico. Es una capacidad personal de acción, el fruto de una sucesión de actos de

calidad, un poder de progreso y de perfeccionamiento. Es lo que, siguiendo a Aristóteles, se llama un *habitus.* Desgraciadamente este término apenas ha pasado a nuestras lenguas modernas; designa una disposición para la acción propia por completo del hombre.

La virtud no es tampoco una reproducción fastidiosa y sin historia de actos de obediencia, como sería la copia de un modelo o la ejecución de un plan preestablecido. Por el contrario, comienza como un descubrimiento y como una revelación: la percepción, que se hace acaso más claramente en el tiempo de la juventud, de que existen unas realidades y unas cualidades que sobrepasan el orden material del placer y de lo útil, que merecen ser buscadas por sí mismas y son la fuente de una alegría interior y duradera. La virtud, como disposición a obrar en conformidad con tales cualidades, es un verdadero principio de vida, una capacidad de acción siempre nueva. Gracias a la virtud el hombre accede al nivel del orden moral que conviene propiamente a las personas, a las naturalezas espirituales, como decían los antiguos. Es ahí donde tiene lugar y se edifica la historia principal de cada hombre.

Al mismo tiempo, la virtud se inscribe en la duración e incluso la produce, de alguna manera. En el interior del tiempo mecánico, siempre igual, la virtud constituye el progreso de la persona y de sus actos; transforma el tiempo en duración. Mientras que la libertad de indiferencia nos encierra en el instante, el progreso moral reclama de nosotros la perseverancia en la intención activa y orienta nuestra vida hacia un blanco, hacia una realidad superior que le conferirá su pleno valor. No hay progreso posible sin la reanudación paciente y valerosa del esfuerzo que ordena nuestros actos, unos tras otros, en una misma dirección, hacia un fin querido y amado por encima de todo, a través de los obstáculos y de las fluctuaciones inevitables. La libertad de calidad, como nuestra misma personalidad, tiene necesidad de la duración para crecer, para dilatarse y conducir al hombre hasta la edad adulta en la que producirá sus mejores acciones. Como un árbol lleva sus frutos, el hombre forma las obras que le darán su calidad específica como persona moral en el seno y al término de la duración, por el poder de la virtud.

Con la virtud debemos redescubrir la verdadera fidelidad. La fidelidad no se limita a la conservación material ni a la protección de ideas, de observancias, de instituciones, de maneras de juzgar y de vivir antiguas y veneradas, que forman una tradición. Esto no es más que la corteza de la fidelidad, que muy bien podría ahogarla si se endurece. La verdadera fidelidad tiene por objeto principal un germen de vida espiritual, verdadero y bueno, que ha podido tomar cuerpo

y rostro en una doctrina y unas instituciones, pero cuya alma está activada por las virtudes. Se puede decir, si se quiere, fidelidad conservadora; pero como la fidelidad se aplica a un principio de vida es, en realidad, vivificante y dinámica, en conformidad con la duración y el progreso del que acabamos de hablar. La fidelidad es necesaria para el crecimiento de la virtud y participa de su poder de innovación. En suma, es la fidelidad de la libertad a sí misma, a su fuente cualitativa, el sentido natural de la verdad y del bien.

La fidelidad es ante todo espiritual, pero no puede prescindir de las fidelidades materiales. Siendo cuerpo y alma, tenemos necesidad de ellas, como de un apoyo y de una materia concreta, para el ejercicio y el progreso de las diferentes virtudes. La fidelidad moral asumirá, pues, e integrará las fidelidades más materiales; les procurará al mismo tiempo esa flexibilidad de movimiento y de adaptación a lo real que nuestra alma confiere a los órganos de nuestro cuerpo.

Los «adelantados» en el orden de la caridad y el Sermón de la Montaña

La segunda etapa de la educación moral caracterizada por el progreso en la virtud es llamada por santo Tomás el grado de los «adelantados», cuyo cuidado principal es el de crecer y avanzar en el ejercicio de las diferentes virtudes y, sobre todo, en la práctica de la caridad.

Como texto adaptado particularmente a esta etapa, se puede tomar el Sermón de la Montaña. Algunos rasgos del Sermón del Señor concuerdan con nuestros análisis.

El Sermón critica la moral legalista de los fariseos, aferrada a los preceptos negativos del Decálogo, y reclama un avance hacia una justicia superior, un progreso en las cualidades del «corazón» o virtudes, que culmina en la caridad activa. El cambio es cualitativo: pasamos de una moral del límite a una moral del progreso, que reposa sobre una generosidad que va siempre más allá de la demanda, según la espontaneidad del amor verdadero.

En la interpretación de los Padres, los preceptos del Sermón van más allá de los actos exteriores para penetrar hasta el nivel del «corazón», en el sentido evangélico del término, donde se encuentran las raíces de nuestros sentimientos y de nuestros actos donde también descubrimos, en lo secreto, las cualidades que constituyen la justicia según Dios y que son su obra en nosotros.

El Sermón es igualmente, para santo Tomás, el texto de la Ley nueva, que él llama una ley de libertad, entre otras cosas porque tie-

ne la particularidad de abrir ante nosotros un vasto campo de libertad, que viene indicado por los consejos y es ofrecido a nuestra iniciativa bajo la inspiración de la caridad.

De esta manera, el Sermón de la Montaña conviene particularmente a esta segunda etapa de progreso de la libertad moral como el Decálogo concordaba con la primera. De una ley a la otra, existe a la vez una continuidad substancial y una diferencia profunda, como de lo imperfecto a lo perfecto, como de la semilla que hace brotar sus primeros retoños y que es preciso proteger, a la planta que crece con fuerza.

Podemos poner esta segunda etapa en relación con la vía iluminativa de los místicos, que designa el avance progresivo del alma en la vida contemplativa y en la práctica de las virtudes bajo la iluminación y por el atractivo del Espíritu Santo. La fe se revela aquí portadora de la luz sobre Dios, sobre sí mismo, sobre Cristo, sobre el mundo, sobre la Escritura y sobre la Iglesia; ella infunde en el alma una sabiduría y una fuerza que dirigen cada vez mejor la atención de la inteligencia y el impulso del corazón hacia Dios, como hacia la fuente de la Verdad y de la Bondad. Al mismo tiempo, se fortalece la inclinación hacia el prójimo en un amor eficaz y puro.

5. La edad adulta y la madurez de la libertad, tercera etapa de la educación moral

La tercera etapa de la educación moral lleva la libertad a su madurez: es la edad adulta en el plano moral y espiritual.

Cabe caracterizar esta edad por dos rasgos: el dominio en la acción de calidad y la fecundidad creadora. Gracias al lento desarrollo de sus facultades, el hombre llega a ser capaz de asumir personalmente el conjunto de su vida, de ordenar sus actos a un designio, a un objetivo superior, verdadero y bueno para sí mismo y para los otros, y de llevar pacientemente a buen término, a través de los obstáculos y de las pruebas, un proyecto de vida que dé sentido, valor y fecundidad a la existencia. La perfección de la libertad moral se manifiesta en la respuesta a una vocación, en la entrega a una causa grande, aun cuando sea de humilde apariencia, en el cumplimiento de una tarea importante, al servicio de una comunidad, en la familia, en la ciudad y en la Iglesia.

Tal es la libertad de la que habla santo Tomás al comienzo de la *Prima Secundae,* cuando ve en ella la imagen de Dios que está en el hombre, gracias al dominio que posee sobre sus acciones. Este do-

minio presupone la educación moral, la lenta formación en nosotros de las virtudes, como un manojo de energías íntimas anudado por un esfuerzo perseverante en la docilidad a la vocación y a la gracia. Este dominio realiza la concentración de nuestras facultades, de nuestras ideas, de nuestros quereres y de nuestros sentimientos para hacerlos eficaces en vista del objetivo superior que nos proponemos. Así, nuestra personalidad se unifica y adquiere autonomía respecto de los sucesos exteriores hasta hacerlos servir a nuestros designios, sacando provecho incluso de las resistencias que nos oponen y de las pruebas que nos imponen. Se desarrolla en nosotros una interioridad profunda, que no nos aísla, sino que se convierte en el polo necesario de un cambio continuo y fructuoso entre el mundo exterior y nosotros. Así, nuestras acciones pueden formarse lentamente y madurar como verdaderos frutos de vida, como las obras propias de nuestra libertad.

Conviene señalar aquí lo que cabe llamar la paradoja de este dominio moral que consuma el desarrollo de la libertad de calidad. Reúne indisociablemente dos dimensiones que se tiene la costumbre de oponer: el carácter profundamente personal de la acción de calidad y su amplísima apertura a los otros. Su símbolo puede verse en el fruto de los árboles. Al árbol se le reconoce por sus frutos, dice el Evangelio. El fruto pertenece al árbol de tal manera que revela indiscutiblemente su especie y su calidad. Pero, al mismo tiempo, el árbol ofrece a todos sus frutos maduros con su color y su sabor, tal y como los ha formado el largo intercambio de las raíces con la tierra nutricia, de las hojas con el aire y el sol, al hilo de las estaciones. Parejamente, las obras de nuestra libertad son tanto más personales cuanto que proceden de un mayor dominio moral que garantiza nuestra autonomía y nuestra interioridad. Como todas las obras de calidad, en las artes y en los oficios, nuestras acciones morales están marcadas por nuestra personalidad; con frecuencia habrán sido producidas durante largo tiempo en la soledad y en la prueba. Si están hechas en la fe, procederán de ese «secreto» en que nos hallamos, en soledad, ante el Padre, lejos de las miradas. Sin embargo, revelarán discretamente este origen a aquellos que saben mirar y les harán alabar al Padre. Nada es más irreductiblemente personal, secreto y solitario que la acción moral en su raíz y en su fuente.

No obstante, es en este centro oculto de la libertad donde surge y se forma ya la apertura a los otros sin la que no hay ni acción de calidad ni fecundidad. En nuestro corazón, en efecto, echan raíces las virtudes en favor del prójimo, como la justicia, que es una voluntad firme de dar a cada uno lo que es debido, como la generosidad, la

amistad, y muchas otras. Es el caso, sobre todo, de la caridad, que de la intimidad de Dios pasa a la nuestra por la gracia del Espíritu y se hace para los creyentes el germen, el vínculo y la perfección de toda cualidad moral verdadera. La madurez de nuestra libertad residirá precisamente en la capacidad de mantener y de desplegar juntas, la una por la otra, esta doble dimensión: la personalidad y la apertura a los otros, la interioridad y la exterioridad, el «para sí» y el «para otro». Observemos aquí que sólo la concepción de la libertad de calidad, fundada en el sentido natural de lo verdadero y de lo bueno, permite dar cuenta de esta asociación vital para la moral, mientras que la teoría de la libertad de indiferencia no solamente no logra explicarla, sino que la rompe, y desprende de ella las partes contrarias.

Volvemos a encontrar esta unión de la personalidad y de la apertura a los otros en el nivel de las obras acabadas. La obra de calidad, la obra moral perfecta en su orden es de tal forma personal que calificará a su autor en su ser íntimo: será un hombre bueno, justo, generoso, recto, caritativo. Se le reconocerá por sus actos, de modo parecido a como se reconoce a un gran artista por sus obras sin que haya tenido incluso necesidad de firmarlas. Ahora bien, son precisamente tales obras las que obtienen la mayor audiencia y las que conmueven más profundamente a los que las conocen, pues tienen el sabor y la perfección de los productos maduros que se ofrecen a todos. Así, la acción moral de calidad, se presenta a nosotros como un fruto que nos está destinado, como un germen fecundo que recoger, como un modelo que nos inspira y un ejemplo atractivo que imitar. A este propósito, conviene acaso completar la definición aristotélica de la virtud: la virtud hace buenos no solamente el acto y lo que le acompaña, sino también a los que sacan provecho de este acto y que su generosidad puede, a su vez, volver fecundos.

Los «perfectos» en el orden de la caridad

Santo Tomás llama a la tercera etapa del progreso en la caridad la edad de los «perfectos», cuya preocupación dominante es estar unidos a Dios y poner en Él toda su alegría. Les aplica las palabras de san Pablo a los Filipenses: «Su deseo es partir y estar con Cristo» (Flp 1, 23).

Notemos que los términos «perfecto» y «perfección» han de entenderse aquí según el modo humano, que es siempre relativo en nuestra condición actual. En este sentido decimos que un hombre ha alcanzado la perfección de su edad, de su crecimiento, de su personalidad, es decir, la madurez característica de la edad adulta. San

Pablo retoma esta idea cuando invita a los cristianos a «constituir este Hombre perfecto, en la fuerza de la edad, que realiza la plenitud de Cristo» (Ef 4, 13). Es una perfección muy diferente de la que a veces evoca la virtud, cuando se dice que no hay nada más fastidioso ni más molesto que una persona perfecta que tiene todas las virtudes. No se trata de una perfección constituida por la reproducción de un modelo o la aplicación de una teoría, que carecería, en verdad, de alma y sería artificial. Es, por el contrario, una perfección dinámica que procede del corazón y es propia de la persona que ha llegado a la plenitud de sus facultades activas.

Santo Tomás caracteriza la madurez espiritual por la perfección del amor a Dios y a Cristo que constituye la principal dimensión de la caridad, así como de la vida contemplativa orientada hacia la visión de Dios (II-II, q. 180, a. 4). Conviene acaso completar esta descripción de la edad adulta del cristiano con la continuación del pasaje de la Epístola a los Filipenses que se acaba de citar, en el que san Pablo concluye: «Por otra parte, quedarme en la carne es más urgente para vuestro bien. Y persuadido de esto...» (1, 24). La perfección de la caridad implica efectivamente esta «urgencia» de estar dispuesto a renunciar, por el bien del prójimo, a la realización inmediata del deseo mismo de estar con Cristo definitivamente. La tensión entre el deseo de Cristo y el amor al prójimo, que san Pablo expone como un dilema, manifiesta bien la potencia de vida y la fuerza fecunda que existen en la caridad perfecta.

La Ley nueva

Cabe enlazar esta doctrina de la edad adulta del cristiano con la definición tomista de la Ley nueva, cuyo elemento principal es la gracia del Espíritu Santo que obra en nosotros por la fe y la caridad, así como con la doctrina de la acción del Espíritu Santo por medio de sus dones. Inspirándose en san Agustín, que había asociado a las bienaventuranzas evangélicas los dones del Espíritu expuestos en el capítulo 11 de Isaías, santo Tomás distingue una doble realización de las bienaventuranzas, la una por las virtudes y la otra por los dones[4]. La obra propia de los dones, que penetran en las virtudes como inspiraciones, es la de hacernos realizar actos perfectos que sobrepasen la medida de la simple razón y de nuestra sola iniciativa, conforme al impulso generoso de la fe y de la caridad.

4. I-II, q. 69, a. 3.

Tal es la perfección superior que el Sermón de la Montaña nos enseña y nos invita a buscar bajo la moción directa del Espíritu Santo, nuestro principal educador, y que es el único que puede conducirnos a la plena madurez de la caridad.

Ahora bien, esta obra del Espíritu corresponde muy exactamente con la madurez de nuestra libertad, como expone santo Tomás en un bellísimo pasaje de la *Suma contra Gentiles* (1. IV, cap. 22), en el que describe cómo el Espíritu Santo mueve al hombre hacia Dios según el modo de la amistad, es decir, en el marco de una relación que, en los hombres, reposa por entero sobre la libertad y presupone la madurez de la personalidad moral obtenida por la virtud. Vale la pena releer el pasaje que nos interesa principalmente y que se basa claramente en la concepción de la libertad de calidad según la inclinación natural al verdadero bien.

«Sin embargo, se ha de tener en cuenta que los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo no como siervos, sino como libres. Según Aristóteles, es libre quien es su propia causa cuando obra. En consecuencia obramos libremente cuando obramos por nosotros mismos, es decir, según nuestra voluntad íntima, mientras que nuestra conducta es servil y no libre cuando obramos en contra de nuestra voluntad íntima, ya haya violencia absoluta, como cuando el principio es totalmente extrínseco, no cooperando nada el paciente, por ejemplo, cuando uno es impelido por la fuerza al movimiento, ya haya violencia con mezcla de voluntariedad, como cuando uno quiere hacer o padecer lo que menos contraría su voluntad para evitar lo que más la contraría. Mas el Espíritu Santo de tal modo nos inclina a obrar, que nos hace obrar voluntariamente al constituirnos en amadores de Dios. En conclusión, los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo libremente, por amor, no servilmente, por temor. Por eso el Apóstol dice: "No habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de hijos" (Rom 8, 15).

»Ahora bien, estando ordenada la voluntad al verdadero bien por la inclinación de su naturaleza espiritual, cuando el hombre se aparta de aquello que es bueno de verdad, ya por una pasión ya por un mal hábito o una mala disposición, obra servilmente, en cuanto es vencido por algo extraño. Pero, si se considera el acto de la voluntad en cuanto inclinada al bien aparente que hace nacer en él la pasión o el vicio, obra libremente al seguir la pasión o el hábito corrompido; mas obra servilmente si, permaneciendo tal voluntad, se abstiene de lo que quiere por el temor de la ley que establece lo contrario.

»Porque el Espíritu Santo inclina por amor la voluntad al bien verdadero, al cual está ordenada por naturaleza, su acción quita dos

servidumbres: la servidumbre de la pasión y del pecado, que es contraria al orden natural de la voluntad, y la servidumbre de la ley, que le hace observar la ley contra su propia voluntad, como un esclavo y no como un amigo de la ley. Por lo cual dice el Apóstol: "Donde está el Espíritu del Señor está la libertad" (2 Cor 3, 17) y: "Si os guiáis por el Espíritu no estáis bajo la ley" (Gal 5, 18)».

Ya en su comentario del capítulo 44 de Isaías sobre la efusión del Espíritu Santo, Tomás se apoyó en la cita de san Pablo: «Donde está el Espíritu del Señor está la libertad», para caracterizar la edad de los prefectos que reciben ante todo el beneficio de la libertad.

En el lenguaje de los místicos, a la edad de la madurez o de «perfectos» corresponde la vía unitiva que explica la búsqueda de la unión con Cristo, de la que habla santo Tomás y que quedará expresada en el tema del matrimonio espiritual. La acción del Espíritu Santo será aquí predominante. Conviene, sin embargo, recordar a este respecto, que la doctrina de los dones del Espíritu y el Sermón de la Montaña, tanto para santo Tomás como para los Padres, se dirige por igual a todos los cristianos, como una llamada a emprender un camino único en el que cada uno avanzará tan lejos como pueda según su vocación, con la ayuda de la gracia. Las tres etapas que hemos distinguido describen el progreso y la maduración de la libertad de calidad por medio de un conjunto de virtudes compendiadas, para el cristiano, en la caridad que las reúne, las anima y las lleva hacia su perfección. La acción del Espíritu Santo se ejerce desde el comienzo de la vida cristiana, por la vocación a la fe y con el don de la caridad; trabaja en el corazón de cada uno a la manera de una savia que, muy secreta al comienzo, manifestará su potencia sobre todo en la estación de los frutos, en el tiempo de la madurez. Pentecostés es la fiesta de la cosecha tanto para cada cristiano como para la Iglesia; pero esa cosecha ha sido preparada en nuestras vidas desde el tiempo de las sementeras. A menudo, desde la infancia, cuando el menudo grano de la Palabra fue acogido con fe en la simplicidad del corazón, como en un día de anunciación muy personal.

La interpretación que ve en el Sermón y en los dones del Espíritu Santo una doctrina reservada, inaccesible al vulgo, procede lógicamente de la concepción de la libertad de indiferencia, que ha bloqueado el principal uso de la libertad moral en el nivel de la primera etapa, la de la confrontación entre la ley y la libertad por medio de la obligación. Estando dada ahí toda la libertad, ya no hay que hacerla crecer. La moral va a concentrarse en este mismo nivel; ya no será necesario presentar a todos una perfección que sobrepase la obligación legal.

Por el contrario, según santo Tomás, el Sermón de la Montaña se dirige con la gracia del Espíritu Santo a todos los cristianos. Por consiguiente, cada uno puede aspirar en su corazón y en su oración a la realización del precepto central del Sermón del Señor: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto». Este mandamiento que parece «imposible» a los ojos de los hombres, de los sabios y de los prudentes, se hace accesible a los pequeños y a los humildes (aquellos que nadie pensaría considerar como una elite), precisamente porque son más conscientes de su debilidad y están mejor dispuestos a dejarse conducir por el Espíritu en la fe y en la esperanza.

6. Algunas observaciones sobre el progreso en la formación de la libertad moral

1. *La continuidad en el desarrollo de la libertad*

Las tres etapas que hemos distinguido en la formación de la libertad de calidad no están separadas en la realidad. Como en el crecimiento biológico, la primera etapa subsiste en la segunda y ésta en la tercera, gracias a eso que cada una ha formado de positivo, y a veces por ciertas debilidades que persisten. Así, nuestra infancia nos acompañará hasta la muerte por ciertos rasgos profundos; se comprueba incluso que en el declinar de la vida muchos experimentan la necesidad de reavivar los recuerdos de su juventud, como para volver a sumergirse en la fuente de sus orígenes.

Si podemos, pues, caracterizar la primera etapa de la educación moral por la aceptación de una disciplina y por la lucha contra los pecados, esto no significa en modo alguno que en la edad adulta, la de los «perfectos», en la que es más grande la libertad de iniciativa, no tengamos ya que combatir contra nuestros defectos y podamos rechazar toda disciplina. La necesidad de una regla de vida subsiste hasta el final; pero en la edad adulta es asumida personalmente y se funda de ahí en adelante en una exigencia interior.

Paralelamente, si es verdad que la humildad, según la doctrina de los Padres, constituye la primera etapa del itinerario espiritual del cristiano, no se puede concluir en manera alguna que los que han alcanzado la etapa de la sabiduría no se han de preocupar ya de esta virtud. Antes bien, deben velar especialmente a causa de la tentación del orgullo que les acecha más que a los otros. Se comprueba, por lo demás, que cuanto más crece la verdadera sabiduría, la que viene de Dios, más profunda se hace y más se dilata la humildad en la verdad.

Esto es lo que demuestran los grandes maestros como san Agustín y santo Tomás. Llegados a la plena madurez de su genio, se han puesto, con toda la abnegación de la humildad activa, uno al servicio de su pueblo en su predicación y en sus consultas, el otro al servicio de los principiantes en teología a los que dedicó su *Suma.* Así, la madurez engendra una circulación de la calidad moral e intelectual: es al término del progreso cuando se es más apto para volver hacia los que comienzan con el fin de iniciarlos, guiarlos, comunicarles lo que uno mismo ha adquirido. Volvemos a encontrar aquí un dominio muy diferente al de la famosa dialéctica del amo y del esclavo: aquél es fecundo y lleva a ponerse al servicio de los más débiles, no para esclavizarlos, sino para conducirlos hacia la libertad y la madurez.

2. *Un progreso por etapas contrastadas*

El progreso que hemos descrito no es lineal, aunque sea continuo. En efecto, sus etapas están con frecuencia en contraste unas con otras. La espontaneidad natural es contrariada por la necesidad de una disciplina impuesta por unos educadores. Pero, a continuación, en la etapa en la que la virtud se afirma y crece, la línea del progreso vuelve de lo exterior a lo interior. E incluso ahí, los movimientos contrastados prosiguen, ya que no se puede adquirir la moderación propia de la virtud sin la experiencia del paso de un extremo al otro, que poco a poco se acercan a ese «término medio» característico en el que nuestro esfuerzo se ajusta a la línea exacta del crecimiento moral. Éste se presenta, por tanto, como una línea continua, ciertamente, pero angulosa, o también como una espiral que se concentra cada vez más. El que se entrene para la valentía deberá combatir tanto el miedo como la audacia, tanto el temor como la cólera. Le ocurrirá con frecuencia que cede demasiado a uno o a otra, antes de conseguir con suficiente regularidad ese punto de perfección de la virtud que cambia de una situación e incluso de una persona a otra.

3. *La problemática de la educación*

El progreso de la libertad de calidad que hemos descrito se despliega siguiendo una cierta dialéctica que tiene sus extremos y sus contrastes, pero cuya línea de fondo es constructiva, lo cual entraña una manera característica de encarar y de plantear los problemas de la educación. El método será conjuntivo y no disyuntivo como con

la libertad de indiferencia. La cuestión no será la de elegir o una educación liberal o una educación autoritaria, sino la de asociar en la educación tanto la libertad como la autoridad. La de discernir también las etapas y las épocas en las que conviene poner el acento sobre la autoridad y aquellas en las que es preciso favorecer la iniciativa. Lo mismo sucede con otra elección: no el voluntarismo o el intelectualismo, sino la razón y la voluntad juntas, ayudando una a la otra. Asimismo es preciso buscar la asociación de la libertad y de la naturaleza, de la libertad y de la gracia, así como del individuo y de la sociedad, de la persona y de la comunidad. El planteamiento de todos los grandes problemas que conciernen a la libertad estará afectado profundamente por esa diferencia de perspectiva y de método.

4. *La intervención de todas las facultades*

La lentitud y la complejidad de la educación moral provienen particularmente del hecho de que la libertad de calidad requiere la colaboración de todas las facultades del hombre y necesita un paciente trabajo de coordinación entre ellas, que se hace por el ejercicio y la experiencia. Esta obra reclama también la disponibilidad a la ayuda exterior que viene de los educadores, así como una apertura dinámica a las aportaciones y a los cambios en la sociedad según la justicia y la amistad. Ahí el trabajo también será largo pero valdrá la pena, porque procurará a la libertad los materiales y los alimentos necesarios para crecer, fortificarse y asegurar la calidad de sus obras. Podemos aplicar en este caso a la libertad la frase de san Pablo de que todo concurre al bien de los que aman a Dios (Rom 8, 28). En efecto, el dominio de la libertad les hace sacar provecho de todo lo que les adviene exterior e interiormente, venga de Dios o de los hombres, incluso de las contradicciones y de las persecuciones.

5. *Un progreso sin fin*

Conviene no dejarse engañar por las palabras. La última etapa del progreso moral no designa en modo alguno un término en el que se detuviera en la inmovilidad y en la inactividad; todo lo contrarío. La edad adulta es sin duda el término del crecimiento, pero proporciona al hombre la plenitud de sus fuerzas. En el plano moral, la madurez de la libertad desarrolla en nosotros una energía que, de suyo, no es de temer que decaiga. La perfección de la virtud es, por tanto, a la vez, término

y comienzo; es el fin de la educación, pero da el poder de emprender y de llevar a buen término las mejores obras. De modo semejante, la perfección espiritual no nos permite en modo alguno poner un término a nuestros esfuerzos; es en nosotros una energía que nos empuja incansablemente a obrar de la mejor manera. Esto es lo que expresó maravillosamente san Agustín en su meditación sobre el descanso en el séptimo día, que no tiene noche porque nos introduce en el reposo creador de Dios que es «un fin sin fin». «Después de esta sexta edad, Dios descansará como en un séptimo día, en el sentido de que hará descansar en sí mismo, como Dios, este séptimo día que nosotros mismos seremos... Yo diría que esta séptima edad será nuestro *sabbat,* y que este *sabbat* no tendrá noche, pues será el día del Señor y, por así decir, un octavo día eterno, pues el domingo, consagrado por la resurrección de Cristo, prefigura el eterno descanso del espíritu y del cuerpo.

»Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que será el fin sin fin. ¿Y qué otra fin tenemos sino llegar al reino que no tendrá fin?» *(De Civitate Dei,* 1. XXII, XXX, 5).

Nuestra lengua es pobre para significar estas realidades de la vida del Espíritu. A este propósito nos es preciso emplear calificativos contradictorios, decir que Dios está a la vez en reposo y en acción, y que nuestro descanso en Él será para nosotros el fin sin fin, una quietud en la que ejerceremos al máximo nuestras facultades más altas, la inteligencia en la visión y la voluntad en el amor.

La trampa que acecha a los «perfectos», juntamente con el orgullo, es precisamente el creerse un día «llegados» a una cima en la que al fin podrían instalarse. El verdadero progreso espiritual, por el contrario, nos conduce, si cabe hablar así, de comienzo en comienzo, profundizando nuestra conciencia, tanto del lado de nuestros orígenes y de nuestras fuentes de energía, como de nuestros fines. Cuanto más avanzamos en el plano moral, más nos vemos arrastrados por el crecimiento de la sabiduría y del amor que inspiran nuestra libertad, a tomar iniciativas de calidad. De esta manera, nuestra libertad participa de la libertad creadora de Dios.

7. El cuadro de las dos libertades y su relación con la moral

Para resumir nuestros análisis de la libertad de indiferencia y de la libertad de calidad, trazaremos un cuadro comparativo que recoja los elementos principales de ambas.

Cuadro comparativo de la libertad de indiferencia y de la libertad de calidad

Libertad de indiferencia	*Libertad de calidad*
Definición: poder de elegir entre cosas contrarias. (La elección entre el bien y el mal pertenece a la esencia de la libertad). La libertad depende de la sola voluntad.	*Definición*: poder de obrar con calidad y perfección cuando se quiere. (La elección del mal es una deficiencia de la libertad). La libertad pertenece tanto a la razón como a la voluntad conjuntamente.
1. *Excluye las inclinaciones naturales* del acto libre al someterlas a la elección. La libertad es indiferente ante estas inclinaciones.	1. *Se arraiga en las inclinaciones naturales hacia lo verdadero y el bien,* hacia lo que tiene calidad y perfección. Procede del atractivo y del interés por lo que se presenta como verdadero y bueno.
2. *Se presenta entera desde el comienzo.* No requiere etapas de formación ni de progreso. No hay término medio entre ser libre y no serlo.	2. *Dada en germen* en el comienzo de la vida moral: *necesita de un desarrollo* por la educación, por el ejercicio, bajo una disciplina, por etapas sucesivas. El progreso es esencial a la libertad.
3. *Entera en cada elección libre,* en principio: cada acto es independiente, separado de los otros, tomado en el instante de la decisión.	3. *Reúne los actos en un conjunto* ordenado por la pretensión de un fin cuya intención los enlaza interiormente y los inscribe en la duración.
4. *No tiene necesidad de la virtud,* que se convierte en una costumbre de la que se usa libremente, ni *de la finalidad,* que se convierte en una circunstancia de los actos.	4. *La virtud es una cualidad dinámica constitutiva de la libertad,* un *habitus* necesario para su despliegue; la *finalidad es un elemento principal* del obrar libre.
5. *La ley aparece como una constricción exterior y una limitación* de la libertad; mantienen entre sí una tensión irreductible.	5. *La ley es una ayuda exterior necesaria* al desarrollo de la libertad, *en conexión con el atractivo por la verdad y el bien* interior a la libertad. La ley es particularmente necesaria en la primera etapa de la educación; se interio-

	riza después progresivamente gracias a las virtudes de la justicia y de la caridad.
6. *Libertad encerrada en la reivindicación del yo,* que causa la separación de la voluntad respecto de las otras facultades, y la separación del individuo respecto de otras libertades.	6. *Libertad abierta,* que inclina a la contribución de todas las facultades del hombre a la acción moral, y a la colaboración con los otros hombres en vista del bien común y del crecimiento de la sociedad.
7. *Engendra una moral centrada en torno a la obligación y a la ley,* no manteniendo *con la Escritura más que unas relaciones reducidas* a los textos que fijan unas obligaciones estrictas.	7. *Engendra una moral basada en el atractivo de la verdad y del bien,* en el deseo de felicidad, *centrada en torno a las virtudes* y orientada hacia la calidad y la perfección, prestándose a una relación con *el conjunto de la Escritura.*

Como comentario de este cuadro, haremos solamente dos observaciones sobre el primero y el último punto de la comparación.

La libertad de pecar

Dado que se define y se establece como una elección entre cosas contrarias, la libertad de indiferencia implica el poder elegir entre el bien y el mal como una forma primera de la elección. Cabe decir que la elección entre el bien y el mal pertenece a la esencia de esta libertad. Ésta es la causa de que ciertos teólogos, como Billuart, hayan tenido que elaborar sutiles distinciones para explicar la diferencia entre la libertad moral que disfrutamos en este mundo y la de los bienaventurados o la de Dios que es impecable. Pero en este caso, cabe preguntar si el acercarse el hombre a Dios no conduce finalmente a renunciar a una parte esencial de su libertad.

En la libertad de calidad, por el contrario, el poder de cometer faltas, tanto en moral como en las artes, es una deficiencia de la libertad, que el progreso disminuye si es que no elimina. El poder de pecar es un accidente de la libertad, incluso en lo que toca a la condición de criatura y de hombre sobre esta tierra. La libertad mayor es la de Dios, que, siendo impecable, es plenamente creadora, sin límite interior a su potencia. Por consiguiente, cuanto más se aproxi-

ma el hombre a Dios por el progreso moral, que le desembaraza de la inclinación al pecado, tanto más avanza hacia la plena libertad en la participación de la misma libertad divina. Los bienaventurados no han renunciado, por tanto, en modo alguno a un atributo de su libertad; más bien, han llegado a ser supremamente libres, a la manera de Dios por la gracia de Cristo y la obra del Espíritu. Libres según la verdad y el bien, en un conocimiento perfecto y un amor purísimo, que se expresa por la alabanza de las obras de la gracia divina en el universo y en los hombres. No se puede decir, por consiguiente, que la perfección del conocimiento y del amor disminuyen la libertad.

La libertad y la moral

Este cuadro nos permite también concluir fácil y claramente nuestras investigaciones al poner en relación, según el séptimo y último punto, la libertad de indiferencia con las morales de la obligación y la libertad de calidad con las morales de las virtudes y de la felicidad.

Se pueden reconocer en la libertad de indiferencia los rasgos fundamentales de las morales de la obligación que se construyeron a consecuencia de la disputa nominalista y del humanismo del Renacimiento.

La libertad de indiferencia fue entonces comúnmente aceptada por los moralistas, incluidos los tomistas, y fue situada en el origen de la moral. La moral fundamental reposará en los dos pilares contrapuestos de la libertad y de la ley, y se concentrará en torno a la idea de la obligación, que se convierte en la única relación, el único acuerdo concebible entre ellas. La materia moral está constituida por los actos humanos singulares, aislados por la decisión libre, por los casos de conciencia que se estudian como realidades en sí con las circunstancias que los particularizan. La consideración de la finalidad pasa a segundo plano y no se conserva más que el estudio del fin perseguido por el sujeto en el acto singular como un elemento secundario, una circunstancia. El estudio de la virtud desaparece de la moral fundamental y cede lugar a los mandamientos para la organización de la materia moral. Todos estos rasgos derivan directa y lógicamente de la concepción de la libertad de indiferencia, manifestando la estrecha filiación que existe entre ella y las morales de la obligación a consecuencia del nominalismo.

Hemos añadido la relación con la Escritura, que efectivamente es bastante reducida, desde hace cuatro siglos, en los manuales católicos

de moral. Esta situación se puede explicar por muchas razones como, por ejemplo, la reacción antiprotestante; pero la menor de ellas no es ciertamente la concentración de la moral sobre las obligaciones, que tiene como consecuencia el desinterés de los moralistas por los pasajes de la Escritura que no contienen imperativos morales y no corresponden a la problemática, a las categorías moralizantes que ellos se han dado. Si es verdad que la libertad de indiferencia se halla en la raíz de las morales de la obligación, hemos de pensar que ella es responsable de la distancia tomada respecto de la Escritura y que no está en perfecta consonancia con ella. No se ve, en efecto, cómo se podría dar cuenta, sobre la base de la libertad de indiferencia, de la pedagogía divina para con el pueblo elegido, para con los creyentes, presentada como una liberación progresiva respecto del pecado que nos mantiene en un estado de esclavitud, como una lenta formación en el obrar según la fe, según el amor de Dios y del prójimo, según también la esperanza que nos propone el Reino y las bienaventuranzas. La concepción de la libertad de calidad nos parece mucho más conveniente para la elaboración de una teología de la libertad conforme con la Escritura.

La libertad de calidad se concilia bien con las morales de la felicidad y de las virtudes, de las que encontramos modelos en la filosofía antigua, en los Padres y en la obra de santo Tomás. Esta concepción ofrece a la moral la espontaneidad natural que necesita para desarrollarse: la inclinación natural hacia lo verdadero, hacia la felicidad, que se desplegará por el ejercicio progresivo de las virtudes con la ayuda de la educación y de la ley, así como de la gracia. En esta línea todas las facultades del hombre y todos los elementos que contribuyen al obrar moral se asocian: la inteligencia, la voluntad, la sensibilidad, la libertad con la ley y la gracia, la virtud, la disciplina, etc., y tienden a coordinarse para producir la acción de calidad, como se unifican progresivamente la personalidad y la vida por la concordancia duradera de las intenciones y de los actos. Lo mismo ocurrirá en el plano de la sociedad: la inclinación natural a la vida en sociedad se desarrollará por la justicia y la amistad, como un florecimiento de la libertad y la lenta construcción de una armonía dinámica entre los miembros de la ciudad en vista de las tareas y del bien comunes.

Nos queda por reseñar que una concepción semejante ofrece una base mucho mejor para la acogida de la Revelación y de la gracia, especialmente por la apertura natural de la libertad respecto de la verdad y del bien, en la que se puede discernir la imagen de Dios, indeleble en el fondo del hombre.

Además, el ejemplo de los Padres nos muestra cuán estrecho y continuo contacto puede establecerse entre toda la Escritura y una moral del atractivo por la felicidad, por la verdad y por las virtudes. Sin duda, el acuerdo entre la Revelación y la filosofía moral no se establece sin pasar por unos debates de fondo como hemos visto en san Pablo, por ejemplo; pero el resultado de ello puede ser una notable armonía, como dan testimonio las grandes obras de la sabiduría teológica cristiana, que se sitúan en la línea recta de la sabiduría de Dios y del conocimiento del misterio de Cristo del que habla el Apóstol.

Capítulo XVI

LA LIBERTAD HUMANA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Tras la exposición de la libertad de calidad, nos quedan por estudiar los textos de santo Tomás a fin de comprobar su acuerdo con esta idea de libertad[1]. No haremos, sin embargo, un estudio completo de la libertad en santo Tomás, sino que intentaremos entresacar las líneas fundamentales de esa concepción con las aclaraciones necesarias para distinguirla de la libertad de indiferencia. Nos es preciso tener siempre en cuenta en este debate el hecho de que santo Tomás no pudo tomar posición directamente contra la libertad de indiferencia tal como se desarrolló después de él; pero sus escritos son suficientemente explícitos como para que nos podamos hacer una representación clara de su concepción. Por lo demás, se vio obligado afortunadamente a explicarse bastante a fondo sobre el problema de la libertad por las disputas de su tiempo en la Universidad de París y encontró ciertas opiniones que anunciaban ya la libertad de indiferencia. El elevado número de las opiniones sobre la libertad humana recogidas en el *Comentario de las Sentencias* es señal de la gran importancia que, a mediados del siglo XIII, había cobrado el tema.

Conviene también recordar que en santo Tomás nos encontramos con un autor que reúne las más grandes corrientes de pensamiento conocidas en su tiempo sobre la libertad: la filosofía griega, sobre todo con Aristóteles y sus comentadores, y la doctrina de los

1. Santo Tomás emplea el término de libre albedrío para designar la facultad, la voluntad libre. Por nuestra parte, emplearemos habitualmente el término libertad, ya usual en nuestra lengua, que puede designar a la vez la facultad y el modo de su ejercicio.

Padres, especialmente con san Agustín. No se trata, pues, sólo de santo Tomás, pues él es el intérprete de las más sólidas doctrinas que le han precedido. Sería muy interesante hacer un estudio profundo de las fuentes utilizadas por él; pondría de manifiesto las riquezas de su doctrina sobre la libertad, su fidelidad a las mejores tradiciones, al mismo tiempo que su originalidad.

Santo Tomás coloca la libertad en la base de la parte moral de su teología: es por su libertad, por el dominio que posee sobre sus actos, por lo que el hombre es imagen de Dios (prólogo de la *Secunda Pars).* No obstante, en el plan de la *Secunda Pars,* el estudio de la libertad tiene lugar tras el de la bienaventuranza y el de los actos humanos, entre los principios interiores del obrar que son las facultades del hombre. De hecho, estas últimas han sido ya estudiadas en la *Prima Pars* con las obras de Dios, entre los poderes activos conferidos a la criatura humana. La libertad, como las otras facultades, se sitúa en el punto de unión entre la acción de Dios en el hombre y la acción propia del hombre. Tiene como dos caras, una mirando hacia Dios, de quien es obra, y otra, hacia el hombre y sus obras.

En la *Prima Pars,* el estudio del «libre albedrío» se sitúa tras el de las facultades intelectuales (q. 79), introducido por un «preámbulo» sobre el conocimiento sensible (q. 78), entre las cuestiones dedicadas a las potencias apetitivas: el apetito sensible (q. 81), como «preámbulo», después la voluntad (q. 82), y, por último, el libre albedrío (q. 83). Este plan indica claramente la dependencia del libre albedrío respecto de la inteligencia y de la voluntad.

Como las facultades se revelan por sus actos, conviene prolongar su estudio con el del acto humano, en la *Prima Secundae.* Aquí encontramos la misma disposición: primero, los actos de la voluntad, las voliciones, después, la intención, la *«fruitio»,* los actos en los que se ejerce el libre albedrío y principalmente la elección (q. 13). Es efectivamente el análisis de la elección el que permite establecer, desde la *Prima Pars* (q. 83, a. 3), la naturaleza del libre albedrío.

Entre las otras obras de santo Tomás, utilizaremos sobre todo la famosa cuestión disputada *De Malo,* q. 6, originada por las discusiones parisinas sobre el libre albedrío y por los ataques dirigidos contra la concepción de santo Tomás, que era juzgada como demasiado racionalista[2].

2. Textos principales: II *Sentencias,* dist. 24 y 25; *De Veritate,* q. 22 y q. 24, en el marco del estudio de la voluntad en Dios y en el hombre; *Comentario a la Ética a Nicómaco,* libro III, lectio 5 a 9, como continuación del estudio de lo voluntario.

1. La naturaleza de la libertad humana

1. *La libertad procede de la inteligencia y de la voluntad*

Desde el *Comentario de las Sentencias,* a propósito de la definición clásica de Lombardo: «Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente», santo Tomás toma claramente posición. Contra la opinión de algunos que decían que el libre albedrío es una facultad especial que tiene el poder de juicio sobre todas las otras facultades, lo que anuncia ya la posición de Ockham[3], santo Tomás sitúa la libertad a continuación de la inteligencia y de la voluntad, teniendo ésta por objeto principal el bien que tiene razón de fin. La libertad se coloca en la confluencia de la inteligencia, que juzga, y de la voluntad, que quiere, ama y desea; de ellas recibe la luz y la fuerza que se anudan en la elección. La definición de Lombardo significa, por tanto, que la libertad es una facultad que deriva de la razón y de la voluntad y que las reúne en su acto. Santo Tomás precisa, además, en contra de algunos, que el libre albedrío no constituye una facultad distinta de la razón y de la voluntad. Es la prolongación de una y otra, las reúne y las determina para producir la acción concreta, como las conclusiones derivan de los principios[4]. Este arraigo de la libertad en la inteligencia y en la voluntad[5] determina el plan mismo del estudio de las facultades en las obras de santo Tomás, especialmente en la *Suma Teológica,* como pondremos de relieve más adelante. La libertad es, pues, el producto de la inclinación de la inteligencia y de la voluntad a la verdad y al bien.

2. *La elección libre es un acto de la voluntad «informada» por la inteligencia*

El análisis de la elección es una de las partes más difíciles de la ética. Tiene, no obstante, una importancia decisiva. Santo Tomás lo

3. Como ya hemos dicho, san Buenaventura es más explícito sobre esta opinión: el libre albedrío, en el sentido propio del término, es una facultad distinta de la inteligencia y de la voluntad y las precede, ya que su acto se distingue del discernimiento y del querer como el poder de reflexión sobre ellos y, en consecuencia, de mandarlos, como querer discernir y querer querer. Por ello el libre albedrío es asimilado al Padre, cuyo acto es el más poderoso y primitivo, porque mueve sin ser movido (II *Sent.* dist. 25, p. 1, art. 1, q. 2).

4. II *Sent.* dist. 24, q. 1 a 3.

5. «Radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni». I, q. 17, a. 1 ad 2.

aborda siempre a partir del estudio del libro VI de la *Ética* de Aristóteles. El Filósofo muestra en él cómo la elección implica un juicio y un deseo tan estrechamente unidos que son inseparables. Define además la elección con una doble fórmula que los reúne por igual. La elección es «intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus», decía la traducción latina, lo que cabría expresar así: «una razón que desea o un deseo que razona»[6]. Añadía: este comienzo es el hombre, indicando la importancia de la elección para el conocimiento del hombre y de su acción. Así, la elección está formada por una unión tan estrecha de la razón y del querer que Aristóteles no ha podido o no ha querido atribuir este acto a uno más que a otro.

Para santo Tomás, la elección comportará también, por tanto, un juicio práctico que cierra la deliberación o el consejo y un cierto querer. Pero no quiere quedarse aquí; necesita atribuir la elección a una de las dos facultades espirituales del hombre. Intenta, pues, deshacer este verdadero nudo gordiano. Según él, la elección debe ser atribuida substancialmente a la voluntad, porque tiene por objeto directo un cierto bien en vista de un fin querido, que se puede calificar de «bonum utile». Santo Tomás ha encontrado, por lo demás, un texto de Aristóteles que va en este sentido: en él se califica la elección de «desiderium consiliabile» o «deseo deliberado», sometido a una deliberación[7]. La elección está regida por una investigación y un juicio de la razón que entran en su formación como elementos esenciales. Para calificar esta unión, santo Tomás aplicará a la elección la relación de la materia con la forma: la elección es por su materia un acto de la voluntad y por su forma un acto de la razón. Invocará también la comparación hecha por Nemesius (en su *De natura hominis* atribuido a san Gregorio de Nisa) con el compuesto humano constituido por cuerpo y alma. Encontramos efectivamente en el análisis de la elección la unión vital y substancial afirmada por santo Tomás entre el cuerpo y el alma, prolongada aquí por la asociación íntima entre la inteligencia y la voluntad[8].

La experiencia de nuestras elecciones nos muestra bien la compenetración del apetito y del juicio de estimación. Tomemos un ejemplo concreto. La elección de una comida en un restaurante depende muy substancialmente del apetito, porque su objeto es precisamente satisfacer nuestro hambre y eso no se hará sin apetito. Pero

6. Cf. VI *Ética,* cap. 2, 1139 b 4-5.

7. III *Ética,* 1113 a 10-11: «La elección es un deseo deliberado sobre lo que depende de nosotros».

8. Cf. I, q. 83, a. 3 y I-II, q. 13, a. 1: «Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis».

la comparación de los platos que se nos ofrecen es obra de una deliberación que hace intervenir múltiples elementos: el gusto, los recuerdos, la consideración del precio, del amigo con quien se comparte la comida, de las exigencias de salud o del régimen. Es todo un trabajo que dirige la razón en conexión directa con el apetito sensible y el querer. Verdaderamente, como dice Aristóteles, la elección, hasta la más simple, es todo el hombre con su complejidad.

Lo mismo ocurre en las lecciones que implican un compromiso más profundo, como la realización de una vocación religiosa. El examen de las diferentes Ordenes activas y contemplativas, que se ofrecen a la elección, supone, al mismo tiempo, una indagación de la razón y una reacción estimativa de la voluntad hasta que se forme la decisión: tal Orden es la que conviene, la que mejor responde a la vocación y al deseo.

El análisis de la elección por santo Tomás tiene esto de propio: que reúne y mantiene en relación estrecha dos dimensiones que se separarán más tarde, a consecuencia del nominalismo. Una depende de la inteligencia: es la dimensión de la esencia o el orden de especificación, del lado del objeto (elegir esto o aquello); la otra depende principalmente de la voluntad: es la dimensión de la existencia o el orden del ejercicio, del lado del sujeto (elegir obrar o no obrar). Estas dos dimensiones son constitutivas correlativamente de la libertad y de su acto. La elección recibe del juicio de la razón su forma, su naturaleza o su especie, su porqué y sus motivos. Es lo que constituye la esencia de la elección y del acto. Por eso se llamarán más tarde esencialistas, intelectualistas o racionalistas las teorías de la elección que ponen el acento sobre el juicio práctico, hasta el punto de considerar la ejecución de la acción como una simple aplicación en consecuencia, una pura obediencia de la voluntad.

La elección recibe su ser, su venida a la existencia, de la voluntad, del esfuerzo que compromete a la persona en vista del bien que le atrae y le mueve. Es el lado existencial de la elección y de la acción. Por eso podrán llamarse existencialistas las teorías de la elección que la hacen depender principalmente, cuando no únicamente, de la voluntad libre.

El análisis de santo Tomás se distingue, pues, por la unión y la integración en la elección libre de la inteligencia y de la voluntad, del juicio y del querer, de la esencia y de la existencia, del objeto y del sujeto que componen el obrar humano como forma y materia, como cuerpo y alma[9].

9. Cf. nuestro estudio de la elección en el análisis del acto humano, en el tomo I de *Les Actes humains* de la *Somme des Jeunes,* París 1962, particularmente las notas 52 y 88, así como los informes técnicos, pp. 442-434. La distinción entre el orden de especificación y el orden del ejercicio formará la armadura principal de la argumentación de la q. 6 de *De Malo.*

Sin duda, la primacía concedida por santo Tomás en la *Suma* a la razón como criterio de la moralidad ha inclinado a sus comentadores modernos hacia un intelectualismo racional. Se han dejado engañar en esto por un planteamiento posterior del problema que les ha puesto en el brete de elegir entre la razón y la voluntad, mientras que todo el esfuerzo de santo Tomás había sido el de unirlas y el de analizar sus aportaciones recíprocas.

3. *El paralelismo entre inteligencia y razón, voluntad y libertad*

Santo Tomás prosigue su análisis de la libertad poniéndola en conexión con la voluntad en la que se arraiga, a la luz de la relación que existe entre la inteligencia y la razón. Va así a establecer un paralelismo muy esclarecedor entre nuestras facultades espirituales y su despliegue (I, q. 83, a. 4). Así como la razón tiene su fuente en la inteligencia y utiliza, mediante el razonamiento, los primeros principios que ésta le suministra, también la libertad depende de la voluntad, y pone en acción, por la elección de los medios, el querer del fin que la anima. En la relación entre nuestras dos facultades espirituales, el libre albedrío corresponde, por tanto, a la razón, y es con ésta con la que colaborará para formar ese acto en el que está todo el hombre, que será a la vez juicio práctico y elección voluntaria.

Veamos las cosas con más detalle. Consideremos primero el lado de la inteligencia en su función práctica. La vida intelectual tiene su fuente en un acto tan simple y tan profundo que se le da el mismo nombre que a la facultad: es la inteligencia, que es conocimiento directo de los primeros principios de la razón práctica. La teología discernirá un *habitus* natural en este conocimiento original y estable y lo llamará «sindéresis» [10] Es la percepción primitiva del bien que conviene al hombre. Cabe expresarla así: es bueno vivir, alimentarse; es bueno conocer la verdad y amar, etc. Se la enuncia habitualmente en el principio: «bonum est faciendum, malum est vitandum», que traducimos «lo bueno es deseable, hay que hacerlo; lo malo es detestable, hay que evitarlo». Volveremos sobre esta fórmula tradicional, que se ha interpretado excesivamente en el sentido de las morales modernas de la obligación. Estos conocimientos de orden intuitivo preceden a su formulación y subsisten incluso si se les desconoce.

10. Cf. I, q. 79, a. 12. Sobre los orígenes de este término, cf. PH. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano,* Barcelona 1969, pp. 127 ss.

No siendo el hombre un espíritu puro, todo intuitivo como el ángel, su inteligencia necesita del trabajo de la razón para desarrollarse y progresar en el conocimiento de la verdad y del bien. La obra de la razón se elabora por la investigación y la comparación que toman forma en el razonamiento y el juicio. En el plano de la acción, se da la deliberación, que termina en el juicio práctico, como en su conclusión, y cuyo objeto será la realización de las percepciones naturales de la sindéresis: ¿Qué alimento material o espiritual es el mejor? ¿Dónde están la verdad y el bien concretamente, dónde está el mal en tal acción? ¿Cuáles son las vías y los caminos precisos que conducen a la verdadera felicidad?

El trabajo de la razón práctica será muy vasto. Elaborará la ciencia moral que vemos expuesta en la segunda parte de la *Suma Teológica*; pero siempre deberá apuntar a la acción concreta y singular que es la obra de la prudencia en cada hombre. Esta labor no habrá de cesar jamás y durará mientras haya hombres para reflexionar sobre su obrar.

Del lado de la voluntad, la fuente de la energía reside en la voluntad simple del fin, como bien y felicidad. Este querer inicial designa la espontaneidad primitiva y profunda del hombre, que se corresponde con el conocimiento intuitivo de los primeros principios. Se le puede llamar un querer «principal», hecho de amor y de deseo. Es también un querer final porque fija el término y la dirección de este movimiento. Tal es ya el hambre corporal que exige nuestra elección y nuestras actividades para procurarnos el alimento. Tal es, aún más, el hambre espiritual que nos conduce hacia la verdad, el amor y el bien. Es un deseo fundamental, como un instinto espiritual *(instinctus rationis,* dirá santo Tomás), que inspira secretamente todas las elecciones.

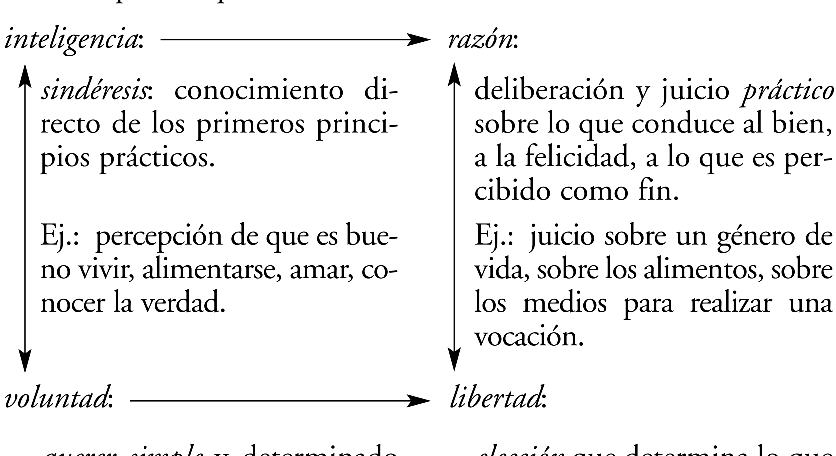
Mas aquí tampoco es suficiente el simple querer. Se requiere la labor de la libertad que determine por la elección las vías y los medios para perseguir los fines del querer primero. Este trabajo será tan vasto y tan exigente como el de la razón práctica, ya que dura toda la vida y compromete la personalidad entera: elección de una vocación, elección de un amigo o de una compañera de vida, elección en favor de las virtudes y de los valores que dan sentido a la vida, así como elección de los medios útiles para subvenir a nuestras necesidades, elecciones cotidianas que se repiten y forman la experiencia buena o mala. Por estas elecciones sucesivas se edifica nuestra personalidad moral en relación con los otros hombres.

La libertad, así entendida, no constituye una facultad diferente de la voluntad. Como manifiesta su obra, es una función especial de

la voluntad, ordenada al cumplimiento de nuestros suereres primeros orientados hacia el bien pleno o la bienaventuranza.

La elección libre es para santo Tomás un acto decisivo, pero no es un acto primitivo. Recibe su fuerza de la energía espiritual que tiene su fuente en la voluntad del fin y su luz en la razón que discierne las vías y los medios para conseguir este fin. La elección es un punto de concentración de la energía voluntaria y de la luz racional, como la matriz donde se concibe, se forma y va a nacer la acción. Lleva en sí todas las riquezas y todas las debilidades de nuestras facultades y de nuestra personalidad. Pero también en ella y por ella podemos realizarnos en la acción, hacernos y renovarnos.

He aquí el esquema de este análisis:



querer simple y determinado del fin, del bien, de la felicidad.

Ej.: hambre de alimentos, hambre de verdad, de amor de amistad.

elección que determina lo que conduce al fin querido, las vías y medios que están ordenados a él.

Ej.: elección de los alimentos, de un amigo, de una vocación precisa; elecciones cotidianas que realizan las elecciones principales.

4. *La elección tiene como objeto las vías y medios en vista del fin*

En la I-II, q, 13, a 3, santo Tomás establece, de un modo que no puede ser más claro, que la materia de la elección no puede ser el fin como tal, sino las vías y medios para conseguir el fin, lo que llama con una fórmula amplia «ea quae sunt ad finem». Es a la vez la conse-

cuencia y la manifestación directa de la dependencia de la libertad respecto de la inteligencia y de la voluntad. Pero añade una precisión muy útil. Lo que es un fin en un orden, como la salud para la medicina, puede ser ordenado a un fin superior y llegar a ser así el objeto de una elección, como uno puede hacer el sacrificio de su salud o de su vida por un fin espiritual, por abnegación en la predicación del Evangelio, por ejemplo, como en el caso de san Pablo. Sin embargo, como ha mostrado el estudio de la finalidad (q. 1, a. 4), la jerarquía de los bienes voluntarios concluye necesariamente en un fin último, querido pura y simplemente, que es comparable con los primeros principios de la inteligencia práctica naturalmente conocidos. Tal es la inclinación natural a la felicidad, estudiada en el tratado de la bienaventuranza. Como tal, el fin último no puede caer bajo la elección, pues es la energía que causa y orienta todas las elecciones. La elección tiene, pues, propiamente como materia todo lo que está ordenado al fin último, a la bienaventuranza. La libertad no puede llegar al querer natural del fin último que es su raíz y que la ordena a la felicidad.

La afirmación es categórica: «Ultimus finis nullo modo sub electione cadit». No cabe oponerse más radicalmente a la libertad de indiferencia, que Ockham defínirá como poder de elegir entre cosas contrarias, precisamente frente a la inclinación a la felicidad y a las otras inclinaciones naturales.

Añadamos a continuación una observación de primera importancia. Influidos como estamos todavía por la concepción de la libertad de indiferencia y su oposición a la naturaleza, corremos el riesgo de comprender mal la posición de santo Tomás. Al afirmar, en efecto, que la elección no puede recaer sobre el fin último parece imponer un límite a la libertad y colocar en su origen un querer natural constrictor, lo que constituiría una contradicción profunda con la espontaneidad libre. En realidad, este límite aparente no es una disminución de la libertad, sino su raíz misma en la naturaleza espiritual. Es precisamente porque no puede impedírsele aspirar al bien y a la verdad por lo que el hombre posee una libertad sin límite, al menos potencialmente, abierta a lo infinito del bien y de la verdad. Tropezamos aquí con una debilidad de nuestra lengua y de nuestra representación relativa a las realidades individuales. No podemos expresarlas más que de una manera paradójica, fijando un límite para fundar y expresar lo que es sin límite, o sea, esta capacidad de la verdad y del bien que es nuestra misma libertad. Aquí nos encontramos evidentemente con una concepción de la libertad totalmente distinta, que hemos llamado la libertad de calidad precisamente porque procede de nuestra atracción espontánea por lo que tiene calidad de verdadero y de bien. Volveremos sobre esto.

Conviene subrayar de nuevo en este punto la interacción y la complementariedad de nuestras dos facultades intelectuales, tanto en el nivel del fin como en el nivel de la elección de los medios. No hay perfección del bien ni juicio práctico sin el atractivo ni el compromiso de la voluntad respecto del bien. No hay tampoco inclinación al bien ni elección voluntaria sin un conocimiento que las informe y las rija. Los actos de la inteligencia y de la voluntad se compenetran. La inteligencia conoce la voluntad en sus movimientos hacia el bien y la dirige desde dentro; la voluntad, a su vez, ama como a su mejor bien a la verdad, mueve a la inteligencia hacía ella. Como muy bien dice santo Tomás: «El bien, en cuanto que es una cierta forma cognoscible, está contenido bajo lo verdadero como una cierta verdad. Lo verdadero, en cuanto que es un fin para nuestra actividad intelectual, está contenido bajo el bien como un cierto bien particular. Si consideramos, pues, el movimiento de las facultades del alma desde el lado del objeto que especifica el acto, el primer principio de este movimiento se toma de la inteligencia; de este modo, en efecto, el bien conocido mueve a la misma voluntad. Pero si consideramos el movimiento de las facultades del alma desde el lado del ejercicio del acto entonces su principio se toma de la voluntad» *(De Malo,* q. 6).

Es preciso, por tanto, no dejarse engañar por el carácter analítico del pensamiento de santo Tomás, cuando estudia una tras otra las facultades del hombre y se aplica a distinguir con la mayor precisión su naturaleza propia, sus objetos y sus actos. Uno de los rasgos principales de este pensamiento, en lo que concierne a los movimientos de nuestras facultades, reside en la unidad sintética y la armonía dinámica que establece entre estos poderes de acción, como entre el cuerpo y el alma en la naturaleza humana. Todas nuestras facultades concurren a la acción concreta y especialmente a la elección voluntaria, como un organismo semejante al cuerpo humano en el que cada miembro trabaja para el conjunto y no puede hacer nada sin los otros. Esta unidad notable, de la cual la elección libre es el principal punto de concentración, va a estallar desde el siglo siguiente y apenas volverá a encontrarse en el pensamiento occidental.

5. *La libertad de elegir entre el bien y el mal*

El arraigo de la libertad en la inteligencia y la voluntad produce en ella una orientación hacia lo que tiene calidad de verdadero y de bien, que le es esencial y que determina su finalidad. Por eso, la po-

sibilidad de hacer el mal, que contraría esta finalidad, no pertenece, según santo Tomás, a la naturaleza de la libertad; es solamente un signo de ella y procede de una deficiencia. Santo Tomás lo afirma desde las *Sentencias:* «No pertenece a la esencia *(ratio)* del libre albedrío ser indeterminado respecto del bien y del mal, porque el libre albedrío está de suyo ordenado al bien, y no tiende al mal más que por una deficiencia» (II *Sent.,* dist. 25, a. 6). Lo repite en el *De Veritate* (q. 22, a 6) donde, a la indeterminación en cuanto al objeto (especificación) y en cuanto al acto (ejercicio), añade una indeterminación respecto del fin que procede de una deficiencia en la realización de éste, en lo que consiste el mal. (Véase también q. 24, a. 9, e. y ad 1). Vuelve sobre ello en la *Suma*, a propósito de la libertad de los ángeles: «Que el libre albedrío pueda elegir entre diversas cosas según el orden del fin depende de la perfección de la libertad; pero que elija una cosa desviándose del orden del fin, lo que es pecar, depende de una deficiencia de la libertad. Hay, por tanto, en los ángeles, que no pueden pecar, una libertad de elección más grande que en nosotros, que podemos pecar» (I, q. 62, a. 8 ad 3).

No cabe mostrar más claramente que la orientación hacia la calidad es constitutiva de la libertad. Nos encontramos con lo que hemos llamado una libertad de calidad. Tocamos aquí un punto de diferenciación radical con la libertad de indiferencia. Definiéndose por la elección entre cosas contrarias, ésta incluye, como algo esencial, el poder de elegir entre el bien y el mal, o sea, en favor o en contra del bien, de la calidad. Es ahí incluso donde esta libertad se manifestará preferentemente, con el mayor vigor reivindicativo.

6. *Observaciones*

Para interpretar correctamente a santo Tomás, necesitamos controlar el sentido que damos a los términos que emplea, porque su significación se ha modificado sutilmente en el curso de los tiempos modernos, especialmente por la influencia difusa del nominalismo. Conviene, por tanto, hacer la verificación de los términos, incluso de los más usuales.

a) *La voluntad*

El término «voluntad» ha tomado en nuestro uso habitual el sentido voluntarista de una presión sobre los otros o sobre sí mismo,

como por fuerza, de un imperativo que reclama una pura obediencia. La voluntad establece una constricción que se opone a la espontaneidad del que la padece.

Para santo Tomás, la voluntad es, ante todo, la facultad del amor y del deseo. Estos son sus dos primeros actos según el tratado de las pasiones [11]. En el origen del movimiento voluntario existe, pues, una espontaneidad espiritual, una atracción hacia el bien. Sólo después la voluntad obra sobre sí misma y se pone a querer las vías y los medios para conseguir el bien que ama, lo que se hará precisamente en la elección. Sin embargo, no se podrá hablar de una voluntad que se impone más que en el caso de que haya una resistencia que vencer, sea en el interior de nosotros mismos, en la sensibilidad, sea en el exterior, de parte de los otros hombres. De todos modos, la espontaneidad del amor y del deseo es primera y anima los otros actos de la voluntad. Por consiguiente, la voluntad no es primero una «presión», sino que sigue, podría decirse, a una «im-presión» del bien en la voluntad, que causa la atracción.

El término del movimiento voluntario será el placer o la alegría que causa la unión con el bien, cuya plenitud es la felicidad. Esta voluntad no es, pues, dominadora, sino unitiva por naturaleza.

b) *El bien*

Según el Larousse, el bien se define como «lo que la moral prescribe». El bien se ha venido a identificar por ello, poco más o menos, con el imperativo moral. Por consiguiente, se lo ha separado de la noción de felicidad —lo que hubiera parecido muy extraño a santo Tomás—, porque parece que no se puede hacer el bien puramente, si se piensa en la felicidad. Se produce así una escisión de grandes consecuencias entre el bien moral y el deseo de felicidad.

Pata santo Tomás, como para todos los antiguos, el bien se define por sus efectos, es la causa del amor y del deseo, que promete el placer o la alegría y finalmente la felicidad. El bien significa, por tanto, a la vez, calidad y felicidad, lo que se podría expresar en español

11. «Todo lo que tiende a un fin tiene, en primer lugar, una aptitud o proporción a este fin, pues no se tiende a un fin sin ser proporcionado a él; en segundo lugar, se mueve hacia este fin; en tercer lugar, descansa en este fin tras haberlo obtenido. La aptitud o proporción del apetito respecto del bien es el amor, que no es otra cosa que la complacencia en el bien; el movimiento hacia el bien es el deseo o «concupiscencia»; el descanso en el bien es la alegría o el placer. Por tanto, según este orden, el amor precede al deseo y el deseo precede al placer» (I-II, q. 25, a. 2).

con el término «bueno», en el sentido en el que los latinos entendían el «bonum» [12] y en el que, en el Génesis, la obra de los seis días es declarada buena y muy buena.

Es evidentemente necesario distinguir diferentes especies de bienes. Santo Tomás acepta las tres categorías clásicas del bien que corresponden a las tres especies de la amistad o del amor. El bien útil y el bien «deleitable», que van parejos con la amistad fundada en la utilidad, en el agrado o el placer, además del bien «honesto» al que responde la amistad fundada en la virtud. Nos encontramos aquí ante una verdadera degeneración de las palabras, que nos ocultan más que nos expresan las realidades constitutivas del orden moral. El bien «honesto» es el bien que se hace amar por sí mismo, con amor de amistad, por encima de la consideración de la utilidad y del placer. Un bien semejante no puede ser evidentemente más que una persona o una cualidad personal. Tal es el bien en el sentido pleno del término, la cualidad moral por excelencia, a diferencia del bien útil y del placer, que son bienes relativos. La «honestidad» que califica a un bien semejante es, por tanto, totalmente distinta de la respetabilidad adquirida por el que no tiene nada que reprocharse ante la ley. Designa un bien que tiene el poder de provocar el amor en el sentido más fuerte y más puro del término.

c) *Los medios*

Según santo Tomás, la elección tiene propiamente por objeto «ea quae sunt ad finem»; es lo que habitualmente se traduce por el término «medios». Esta traducción ofrece un serio inconveniente. Estamos acostumbrados, en efecto, a concebir la finalidad en la pers-

12. He aquí, según san Agustín, la vía de lo «bueno» que conduce hacia Dios: «Una vez más, comprende si puedes. No amas en verdad otra cosa que el bien. Pues buena es la tierra con sus altas montañas, sus colinas proporcionadas, sus llanos campos; bueno, el terreno agradable y fértil; buena, la casa amplia y clara, de proporciones armoniosas; bueno, el cuerpo animal dotado de vida; bueno, el aire temperado y salubre; bueno, el alimento sabroso y sano; buena, la salud sin sufrimientos ni fatigas; bueno, el rostro del hombre, armonioso, jovial, resplandeciente de frescura; bueno, el corazón del amigo, la dulzura de compartir los mismos sentimientos, la fe de la amistad; bueno, el hombre justo, y buenas, las riquezas, pues ayudan a sacar de apuros; bueno, el cielo con el sol, la luna y las estrellas; buena, la santa obediencia de los ángeles; buena, la palabra que instruye con atractivo y que aconseja juiciosamente al que la escucha; bueno, el poema majestuoso así en su ritmo como en sus pensamientos. ¿Qué más decir aún y siempre? Esto está bien, aquello está bien. Suprime esto y aquello y ve, si puedes, el bien mismo: entonces verás a Dios, que no tiene su bondad de otro bien, sino que es la bondad de todo bien» *(De Trinitate,* 1. VIII, III, 4. B. A., t. 16).

pectiva de la técnica, en la que los medios son puros instrumentos para conseguir el bien propuesto. Si se los entiende así, toda elección que hagamos reduciría su objeto, persona o cosa, al rango de instrumento para nosotros, y toda la moral correría el riesgo de convertirse en utilitaria. Ahora bien, no podemos considerar a un amigo, a una esposa, a una vocación, ni tampoco a la justicia, si es que no a Dios mismo, cuando los elegimos, como simples medios para conseguir nuestros fines.

La expresión de santo Tomás «ea quae sunt ad finem» es más amplia que el término «medio» tal como lo utilizamos habitualmente. Puede designar, ciertamente, cosas útiles, como el alimento, o agradables, como el vino; pero también resulta adecuada para calificar a las personas humanas en cuanto que están ordenadas a Dios como a su fin último, así como a las cualidades personales que son las virtudes, en cuanto vías interiores del hombre hacia Dios. Ahora bien, estas realidades sobrepasan el orden de lo útil y de la técnica, pues reclaman ser amadas en sí mismas con amor de amistad. No cabe ya hablar aquí de medios sin dar pábulo a equívocos. Por ello preferimos emplear el término de «vías» hacia el fin.

De hecho, la finalidad a la que se refiere santo Tomás es de orden propiamente moral más que técnico; tiene su centro precisamente en esas cualidades personales que llama virtudes. Éstas serán, según él, a la vez, las inspiradoras y los objetos principales de la elección moral, elevándola por encima de la pura utilidad y del placer.

Conviene entender en el mismo sentido la noción de «útil» en santo Tomás. Escribe, a propósito de la naturaleza apetitiva del libre albedrío, que la elección tiene por objeto «illud quod est ad finem», o sea, lo que, como tal, tiene razón de bien útil[13], mientras que el «bonum honestum» tiene razón de fin. ¿Habría que decir, entonces, que un amigo o que una virtud, como la justicia o la caridad, no son «bona honesta», porque son el objeto de una elección por nuestra parte?

Nuevamente en este caso es preciso interpretar a santo Tomás no a partir de la concepción técnica de la finalidad que ha llegado a ser preponderante en la época moderna hasta un punto que él no hubiera podido imaginar, sino a partir del contexto cultural de su época, en el que prevalecía la dimensión moral, tal como se expresa, por ejemplo, en Cicerón transmitido y comentado por san Ambrosio. Ahora bien, en el *De officiis* de estos dos autores, un punto central

13. «...quia propium objectum electionis est illud quod est ad finem; hoc autem, in quantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile...». I, q. 83, a. 3 c. Igualmente *De Veritate* q. 22, a. 15 y q. 24, a. 6.

de la discusión es la demostración de que no es necesario separar la utilidad de la calidad moral o virtud, porque no hay para el hombre utilidad más verdadera que la virtud. Todo el esfuerzo de estos autores es devolver la utilidad a la virtud moral, exactamente lo opuesto a la tentación moderna. En esta línea de la tradición que recibía, santo Tomás entendió, por tanto, lo útil en un sentido amplio: puede designar una utilidad material, como los bienes que sirven a nuestras necesidades y se cambian en el comercio, como también una utilidad moral y espiritual, tales como las virtudes o la amistad que, en realidad, nos son los bienes más útiles, pero no podemos obtenerlos más que al preferirlos, hasta el sacrificio, a todos los bienes de utilidad y al amarlos por sí mismos.

«Ea quae sunt ad finem», «bonum utile», estas calificaciones del objeto de la elección reclaman de nuestra parte precisiones que santo Tomás no podía hacer porque no estuvo confrontado con el utilitarismo y la finalidad técnica de la época moderna.

2. El fundamento de la libertad: la universalidad de la verdad y del bien

El conocimiento del bien en su universalidad, como fundamento de la libertad

En la *Suma,* a propósito del libre albedrío (I, q. 83, a. 1) y de la elección (I-II, q. 13, a. 6), santo Tomás funda la libertad sobre la razón que sigue la voluntad, cuya aprehensión no puede estar determinada por ningún bien particular y contingente. En consecuencia, por el hecho mismo de ser racional, el hombre posee un libre albedrío. En la cuestión 6 del *De Malo,* el estudio se profundiza mostrando mejor, de una parte, la diferencia entre la universalidad de la aprehensión del bien y el carácter singular de nuestros actos y, de otra, la interacción entre la inteligencia y la voluntad. No entraremos en todos los detalles de esta exposición magistral; elegiremos las líneas esenciales para nuestro propósito.

Santo Tomás parte de la analogía entre el obrar natural y el obrar voluntario. Existe una cierta similitud entre ellos, pues el obrar voluntario, como el obrar natural, procede de una cierta aprehensión del bien que produce una inclinación en la voluntad y de ella nace la acción. Pero lo propio de la acción voluntaria reside en que la aprehensión del bien por la inteligencia es de carácter universal, engendrando en la voluntad una inclinación hacia el bien en toda su

universalidad, mientras que la acción misma es singular y particular. De ello resulta que la inclinación de la voluntad está orientada hacia una multitud de bienes y no puede estar determinada en sus elecciones y actos singulares. Así, la libertad se funda en la naturaleza misma de nuestras facultades espirituales; su inclinación hacia la verdad y hacía el bien universales crea una apertura hacia lo infinito que hace que la voluntad sea libre respecto de todos los bienes finitos y particulares, entre los cuales se puede colocar al acto mismo de la elección, que, emanando de nosotros, es contingente y singular.

Notemos que la analogía con la acción natural debe mantenerse a pesar de las diferencias, porque la acción voluntaria procede, también, de una cierta naturaleza, como una inclinación que sigue a una aprehensión del bien. Pero esta naturaleza difiere en que es capaz de conocer y de querer lo universal y de engendrar a causa de esto un obrar libre, mientras que la naturaleza no racional está determinada por el carácter particular de la percepción del bien, como en el caso del instinto y de la aprehensión sensible en los animales.

Precisemos qué es esta libertad. Ella se arraiga en nuestras inclinaciones naturales a la verdad y al bien universales, que son constitutivas de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. No nos las habemos, por tanto, en modo alguno con una libertad de indiferencia, porque, así concebida, así animada por el deseo del bien, la voluntad no puede permanecer indiferente ante un bien; todos los bienes que se presentan le atañen, la atraen, le interesan. Es precisamente esta extrema sensibilidad al bien lo que la hace libre. En efecto, todo bien particular que se nos ofrece, es decir, todos los bienes que percibimos directamente en este mundo nos presentan aspectos contrastados. De un lado, son buenos y nos atraen, pero, de otro, son limitados, imperfectos y nos decepcionan por ello. Es la capacidad que posee nuestra razón de examinar, de algún modo, los bienes para discernir su naturaleza y su calidad, lo que nos hace apreciar en ellos los límites y nos hace libres frente al atractivo que ejercen sobre nosotros.

La libertad es una capacidad que nos es dada; es preciso además que se convierta en un poder eficaz. Puede muy bien suceder, en efecto, que nos atemos a ciertos bienes —piénsese en el dinero o en el placer— hasta el punto de hacernos esclavos de ellos, de perder nuestra libertad respecto de ellos. La libertad es, por tanto, un poder que hay que desarrollar en el uso mismo de los bienes. Se manifiesta y se forma por un doble comportamiento hecho de afecto y desafecto: afecto y apreciación del bien, pero también desafecto a causa de sus límites, y sobre todo, para poder progresar hacia el bien

pleno. La libertad exige, pues, un aprendizaje en el uso de los bienes situado en la perspectiva dinámica del impulso y del progreso hacia el bien. Es aquí donde intervendrán las virtudes al servicio de la libertad.

La orientación de la inteligencia y de la voluntad hacia lo universal no es tan abstracta como parece indicar su formulación. Se manifiesta incluso en la experiencia concreta. Cabe denominarla una sed de infinito. Se la puede observar en toda pasión, como en el avaro al que no puede saciar beneficio alguno, o en el jugador al que no detiene ninguna ganancia ni ninguna pérdida. Se explica inmejorablemente en la famosa fórmula con la que san Agustín comienza su historia: «Nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti». Tal es el deseo de felicidad que puede hacer al hombre plenamente libre cuando se sigue hasta el final en la verdad. Este deseo que nos conduce hasta lo infinito se pone en funcionamiento al menor acto voluntario, incluso el más humilde, como ha mostrado Maurice Blondel en *La Acción*. Se ejerce incluso en los que lo ignoran o lo niegan en sus teorías: tan profundamente arraigado está en la naturaleza humana.

La dificultad: ¿está la voluntad determinada por el bien perfecto?

Santo Tomás desarrolla su estudio de la libertad considerándola del lado de su ejercicio, en el que domina la voluntad, y del lado de su especificación, donde reina la inteligencia, o sea, desde el punto de vista del sujeto que da al acto su existencia y desde el punto de vista de su objeto que le procura su esencia. Es aquí donde va a aparecer la principal objeción contra la explicación tomista de la libertad. El hombre es libre respecto de todos los bienes particulares porque su inteligencia y su voluntad están abiertas al bien universal como a lo infinito. Pero ¿lo será todavía si su inteligencia capta un bien que sea puramente tal, sin límite ni imperfección, que responda así plenamente a la aspiración al bien que anima la voluntad? Esto no es una pura hipótesis, pues tal es en efecto la idea de la felicidad que corresponde al deseo natural de todo hombre, y que Boecio define como un estado que reúne todos los bienes en la perfección. Santo Tomás no duda: frente a la idea de este bien pleno y perfecto la voluntad no puede abstenerse de quererlo y será determinada por él. No es libre ante un bien semejante. No se puede evitar, efectivamente, esta conclusión sin abandonar el fundamento primero de la voluntad que está en el querer el bien y la felicidad.

Por lo demás, santo Tomás jamás ha retrocedido ante la afirmación de que la voluntad no sería libre de querer la felicidad[14]. ¿Será preciso, pues, elegir entre la libertad y su fundamento?

La dificultad se refuerza si se hace intervenir una cierta manifestación de Dios, por ejemplo, en la Revelación, porque Él es en verdad el bien universal, como la misma filosofía puede descubrir. Puesto así ante Dios, ¿no perdería el hombre su libertad?

Cabe también prolongar la dificultad, pues es posible imaginar una demostración que pruebe, por una serie de razones, que una acción concreta es necesaria para conseguir la felicidad o para llegar a Dios. Así, todo el dominio de la libertad puede ser puesto en peligro por la razón misma hasta el punto de concluir, en consecuencia, en un verdadero determinismo.

Respuesta: incluso frente al bien perfecto conservamos la libertad de obrar y de no obrar

Santo Tomás responde al problema considerándolo por el lado del ejercicio del acto en el que domina la voluntad del sujeto agente. En efecto, aunque es verdad que la voluntad no puede renunciar a la aspiración a la bienaventuranza y que podría presentarse un «objeto» que la realice plenamente, los actos de la inteligencia y de la voluntad, en cuanto que emanan del sujeto humano, son particulares y limitados y no pueden, en cuanto tales, imponerse a la voluntad en su aspiración al bien pleno y sin límite. Como escribe santo Tomás, en el cuerpo de la cuestión 6, si aprehendiéramos un bien que reuniese todos los bienes particulares posibles, nuestra voluntad sería movida necesariamente por él, es decir, «en cuanto a la determinación (o especificación) del acto, porque no podría querer lo contrario; pero no en cuanto al ejercicio del acto, porque se puede no querer pensar, por el momento, en la bienaventuranza, ya que los actos mismos de la inteligencia y de la voluntad son particulares». Vuelve sobre ello en la respuesta ad 7: «Al estar la voluntad en potencia respecto del bien universal, ningún bien puede apoderarse de la voluntad y moverla necesariamente, sino un bien que sea tal desde todo punto de vista. Tal es únicamente el bien perfecto, o la bienaventuranza, que la voluntad no puede no querer, en el sentido que

14. «Sólo el bien perfecto que es la bienaventuranza no puede ser aprehendido por la razón como malo o defectuoso. Por eso el hombre quiere necesariamente la bienaventuranza; no puede querer ser feliz o ser infeliz» (I-II, q. 13, a. 6).

quisiera su contrario; puede, sin embargo, no quererlo en acto, porque puede abandonar el pensamiento de la bienaventuranza en la medida en que es ella la que mueve la inteligencia a su acto. Y por eso no quiere necesariamente ni siquiera la bienaventuranza».

La distinción entre el lado objetivo y el lado subjetivo del acto voluntario, puesta aquí de relieve, corresponde exactamente a la distinción entre el fin último objetivo (la realidad que es objeto del deseo de felicidad) y el fin último subjetivo (la posesión de esta realidad), que ha permitido a santo Tomás demostrar que la bienaventuranza del hombre no puede consistir en un bien del alma, por ejemplo, en la ciencia, la sabiduría o la virtud, como pensaban de hecho la mayoría de los filósofos antiguos. «El apetito humano, la voluntad, se dirige hacia el bien universal. Ahora bien, todo bien que reside en el alma es un bien participado y, en consecuencia, particular. Por eso es imposible que uno de ellos sea el fin último del hombre» (I-II, q. 2, a. 7).

Notemos cuidadosamente que las dos dimensiones distinguidas por santo Tomás no están, según él, separadas. Son dos caras del acto voluntario que incluye a la inteligencia y a la voluntad en interacción. Es precisamente el poder que tiene la inteligencia de reflexionar sobre su acto y sobre el acto de la voluntad, en cuanto que convienen a ésta como bienes, lo que procura una fuga, si se puede decir así, al dominio del bien perfecto, juntamente con lo que cabría llamar el sentimiento de sí misma que está en la voluntad. Es desde este lado subjetivo, en esta consideración sobre sí mismo, desde donde puede iniciarse un repliegue sobre sí y donde advienen límites a la consideración misma de la bienaventuranza. En efecto, el bien puede presentarse ante nosotros como la realidad más atrayente, la mejor en sí; no por ello deja de reclamar siempre, al menos de nuestra parte, un esfuerzo para considerarlo y captarlo. Es este esfuerzo, con el dolor que conlleva, el que puede introducir un límite para nosotros, subjetivamente, en el bien, incluso en el más perfecto. El esfuerzo requerido no es mínimo, pues, con la inteligencia y la voluntad, compromete la personalidad entera. Además, el bien exige de nosotros la cosa que, sin duda, nos es más penosa: que aceptemos salir de nosotros mismos para entregarnos al bien. Cuanto más grande es el bien, más poderoso es el atractivo, por un lado, pero por otro, la exigencia será más fuerte, y mayor será el esfuerzo consiguiente, sobre todo a causa del pecado que nos retiene. La experiencia cristiana testimonia abundantemente este extraño dolor que experimentamos al emprender el camino de la bienaventuranza prometida y al seguir la luz de Dios. La afirmación de santo Tomás

de que podemos no querer pensar en la bienaventuranza o abandonar nuestro pensamiento de la bienaventuranza, esconde una realidad humana múltiple y profunda: nuestra dificultad para consentir en el esfuerzo que reclama de nosotros el bien, aunque sea el mejor.

Somos, por tanto, libres respecto del pensamiento mismo de la bienaventuranza y frente al bien más perfecto, a causa de nuestra subjetividad que entra en juego en el esfuerzo de obrar, así como en el querer verdaderamente. Notemos, sin embargo, que la argumentación no toma su punto de partida en la ordenación de la voluntad a la bienaventuranza, que es siempre mantenida: debido a que el bien, incluso el objetivamente más perfecto, implica una exigencia penosa para nosotros, no viene a coincidir enteramente, a nuestros ojos, con nuestra idea de felicidad y podemos, en consecuencia, desviar nuestra mirada y nuestro deseo de su consideración. El bien más perfecto puede así tomar para nosotros una apariencia de imperfección.

Santo Tomás puede, por tanto, concluir: «La voluntad es movida necesariamente a ciertas cosas (la bienaventuranza) del lado de su objeto; pero del lado del ejercicio del acto, no es del todo movida necesariamente». Dado que el acto concreto reúne estos dos lados o dimensiones regidas conjuntamente por la inteligencia y la voluntad, podemos decir que ningún acto voluntario concreto es necesario.

No nos engañemos, sin embargo. La introducción de los factores subjetivos que acabamos de ver en la libertad humana, no hacen, a los ojos de santo Tomás, más perfecta ni más grande esta libertad. El poder que, de alguna manera, hemos evadido al dominio de la bienaventuranza y al atractivo del bien perfecto proviene, en realidad, de una deficiencia de nuestras facultades espirituales: nuestra inteligencia puede engañarse y proyectar, en cierta medida, una apariencia de mal sobre la felicidad y sobre el bien perfecto; nuestra voluntad puede flaquear ante el esfuerzo necesario. Es nuestro poder de pecar lo que nos da esta apariencia de libertad, nacida del error y conducente a la desgracia. Como hemos visto, la elección entre el bien y el mal no es constitutiva de la libertad, para santo Tomás, sino un accidente, una debilidad de la libertad humana. La verdadera libertad es el poder de obrar en verdad y en calidad del bien; alcanza su mayor perfección en aquellos que no pueden ya pecar.

Conviene añadir, no obstante, que, fuera de la inclinación al mal debida al pecado original o habitual, el poder que poseemos de decir sí a la verdad y al bien, como a Dios, que llama, va necesariamente parejo en nosotros, a causa de nuestra condición de criaturas, con la posibilidad de decir no y de desfallecer inclinándonos hacia

la mentira y la nada. Es sobre este fondo oscuro de la posibilidad de caer y de pecar sobre el que se destaca el sí a la verdad que nos pone en la luz, en el camino de la auténtica libertad.

Así, frente al rechazo de la fe y de la luz, se yergue la promesa joánica: «La verdad os hará libres».

A propósito del bien perfecto

Añadamos una última puntualización sobre el bien perfecto. La idea del bien más perfecto provoca fácilmente en nosotros una reacción de desconfianza, como si constituyera una amenaza para nuestra libertad, sea por él mismo, porque no podríamos resistirle, sea por las deducciones que se pueden extraer de él, al describir un camino hacia la perfección que se nos impondría necesariamente. Así, la proposición del bien perfecto convertiría verdaderamente en cautiva nuestra libertad.

Nos encontramos aquí exactamente ante un espejismo, ante un juego de apariencias creado por la idea y la representación subjetivas. Proyectamos ante nosotros la idea del bien perfecto, como una cosa inmensa, inmóvil y brillante, que nos determinaría y nos helaría por su atractivo. Sin embargo, un poco de experiencia y de perspicacia nos revela que la realidad es muy diferente. Cuanto más avanzamos hacia la verdad y hacia el bien tanto más nos damos cuenta de que aumentan nuestra libertad y nuestra facultad de movimiento, en lugar de disminuir. Así como la libertad se arraiga en la inteligencia y en la voluntad, así también crece, por su progreso en la verdad y el bien, hacia la perfección. Nuestra libertad llegará a su plenitud cuando participe sin reservas de la libertad creadora que es la propiedad del Bien perfecto.

Todo depende de nuevo de la concepción de la libertad que se tenga. Para la libertad de indiferencia, la idea del bien perfecto constituye efectivamente la amenaza más grande de verse arrebatar el poder de elegir lo contrario. A la libertad conducida por el impulso espiritual hacia la calidad, el bien perfecto se revela, por el contrario, como la fuente inagotable de la libertad, superior a todas las representaciones, intelectuales o a través de imágenes, que la exponen al peligro de solidificarla, de alguna manera, a nuestros ojos. Sólo la experiencia que comienza por el sí a la verdad y al bien puede hacer comprender estas cosas.

El bien perfecto así descubierto no se presta en modo alguno a una deducción lógica que encadenase la libertad. En efecto, como

muestra la teología y la experiencia, el bien divino —pues de ello es de lo que se trata— escapa siempre a ser puesto en conceptos, hasta el punto de no poder ser designado de otro modo que por el juego de la afirmación, de la transcendencia y de la negación, en el que se transparenta precisamente su libertad superior. Por tanto, no debemos temer en manera alguna la realidad del bien perfecto, sino, más bien, la imperfección de nuestras ideas sobre él.

Conclusión

Al término de esta investigación aparece claramente que la concepción de la libertad según santo Tomás es, sin duda, la libertad de calidad, profundamente diferente de la concepción puesta en escena por el nominalismo. Encontramos en ella los rasgos principales y los puntos de diferenciación característicos de la libertad de calidad: procede de la inteligencia y de la voluntad con su inclinación natural a lo que tiene calidad de verdadero y de bien; encuentra su fundamento, como libertad, en la universalidad de la verdad y del bien; tiene por objeto las vías y los medios hacia el fin y está así totalmente orientada por la finalidad; como libertad humana, puede desfallecer en cuanto a su ejercicio respecto del fin, de la verdad y del bien, pero esta posibilidad no pertenece a su esencia y no le quita su inclinación natural a la bienaventuranza.

Reconocemos ahí los rasgos principales que sirven de apoyo a la moral de santo Tomás: una moral del fin último unificador del obrar más que una moral de los actos y de los casos, una moral de la felicidad más que una moral de la obligación; una moral de las virtudes, que desarrollan las inclinaciones naturales al bien y a la verdad, más que una moral de los mandamientos y de los pecados; una moral de sabiduría en la que colaboran íntimamente la inteligencia y la voluntad más que una moral de la obediencia voluntaria. De este modo, se distingue muy bien la homogeneidad que reina entre la concepción de la libertad y la construcción de la moral en santo Tomás. Este vínculo es muy profundo, porque toda elaboración moral contiene una cierta idea de la libertad, antes incluso de que haya sido claramente expuesta. Hay, de hecho, interacción: la concepción de la libertad engendra una cierta moral, pero también es la moral la que regula el uso de la libertad en que ésta se forma y se revela.

Se comprende, por tanto, por qué los comentadores modernos de santo Tomás que han adoptado la teoría de la libertad de indiferencia, por todas partes admitida en su tiempo, se han encontrado

enfrentados a unas dificultades de interpretación de su Maestro, en lo tocante a la libertad, a los actos humanos y, por último, a toda la moral, que eran insuperables, a pesar de las distinciones sutiles de las que han hecho uso.

Nos queda ahora estudiar más detalladamente estas inclinaciones naturales que se encuentran en la fuente de la libertad humana y que presiden su desarrollo.

Capítulo XVII

LAS INCLINACIONES NATURALES EN EL ORIGEN DE LA LIBERTAD Y DE LA MORAL

El lugar y la función atribuidas a las inclinaciones naturales, constituyen un punto de separación decisivo entre las dos concepciones de la libertad que acabamos de estudiar y entre los tipos de moral que engendran. A diferencia de la libertad de indiferencia, la libertad de calidad tiene como origen y fundamento las principales inclinaciones de la naturaleza humana. Conviene, por tanto, estudiarlas de un modo más preciso. Ellas forman la base de la ley natural y de la fuente de energía que se derramará y desarrollará en las virtudes.

1. Inclinación natural y libertad

Es difícil hablar en nuestros días de las inclinaciones naturales a causa de las sutiles modificaciones en los conceptos y en sus asociaciones causadas por el nominalismo. Las categorías nominalistas están inscritas en nuestro espíritu hasta tal punto que nos parecen evidentes. Dominan nuestras reacciones respecto de las palabras y de las ideas. Por eso nos es necesario hacer una crítica profunda de nuestros conceptos para volver a encontrar, en nosotros, en el seno de nuestra experiencia, ese sentido primitivo de una naturaleza capaz de desplegarse en una libertad.

La dificultad principal reside en nuestra costumbre de oponer la naturaleza y la libertad como cosas contrarias. Al concebir lo que es libre como dependiendo únicamente de nuestra decisión voluntaria, como totalmente indeterminado ante ella, nos vemos conducidos a

representarnos lo que es natural como lo que de antemano está determinado de un modo necesario. No se ve, por consiguiente, cómo se podría conciliar y asociar lo que es natural con lo que es libre. La inclinación natural, tanto del lado de la inteligencia como de la voluntad, será, pues, concebida como una tendencia determinante y ciega.

Para ilustrar esta dificultad, he aquí dos textos de Jacques Leclercq que expresan con claridad el asunto.

«El amor natural es, pues, una tendencia ciega. Repetimos a este propósito que es lamentable que santo Tomás la califique de amor, por lo mismo que llama a la tendencia al bien voluntad de naturaleza; pero también aquí sigue la tradición griega» (*La philosophie morale de saint Thomas,* Louvain 1955, p. 300).

«Que en metafísica se compruebe que todo ser tiende a su bien tiene poca importancia para la moral, pues se trata en este caso de una tendencia necesaria y ciega, unida a la identidad entre el bien y la perfección, y el dominio de la moral es el de la acción libre y reflexiva. El problema del amor es, por tanto, un problema de intención y de pensamiento, un problema psicológico. No se trata de saber si el hombre busca necesariamente el desarrollo de su ser o lo que conviene a su ser, sino de saber si debe pensar en sí o en los otros. Son dos problemas totalmente diferentes, y para confundirlos es preciso no comprender nada, ni de metafísica, ni de psicología, lo que hace incapaz de comprender nada de moral» (*Le enseignement de la morale,* 1950, p. 189).

Aunque no lo apunte explícitamente, el segundo texto afecta igualmente a santo Tomás. Toda la reflexión descansa en una especie de categoría *a priori* que opone lo natural a lo libre, y ordena las relaciones entre la metafísica, la psicología y la moral. Esta última es el dominio de la libertad y escapa, por este hecho, al poder de la naturaleza; pero, entonces, ¿cómo interpretar a santo Tomás cuando funda su moral sobre las inclinaciones naturales? El recurso a la influencia griega no puede proporcionar más que una excusa y no una explicación. No hace, además, sino desplazar el problema, pues ¿cómo Aristóteles y tantos Padres griegos y latinos, que han aceptado la «naturaleza» como fundamento de la moral, han podido cometer un error tan grave?

Aparentemente, J. Leclercq no ha apreciado la significación analógica que revisten los términos de «naturaleza» y «natural» en santo Tomás, cuando se pasa del nivel de los seres físicos o biológicos al plano de los seres espirituales. En el mundo físico o animal, la naturaleza, cualquiera que sean sus variaciones, determina en su integridad los movimientos que engendra. La naturaleza espiritual, por

su parte, es tal que las inclinaciones que proceden de ella, lejos de contrariar la libertad limitándola, la causan y la alimentan como una fuente, procurándole sus principios de verdad y de bien. Como hemos mostrado, el hombre no es libre a pesar de sus inclinaciones naturales, sino a causa de ellas.

He aquí un texto del tratado de las pasiones que expresa bien la analogía del término «natural». Se refiere al placer o a la «delectatio» que servirá para definir la bienaventuranza. «La naturaleza en el hombre se puede tomar de dos maneras. De acuerdo con la primera, la inteligencia y la razón constituyen de un modo principal la naturaleza del hombre, puesto que es por ellas por lo que el hombre está constituido en su especie. Desde este punto de vista, cabe llamar naturales a los placeres que el hombre experimenta en lo que le conviene según la razón: así es natural al hombre complacerse en la contemplación de la verdad y en el ejercicio de las virtudes.

»Segundo, la naturaleza en el hombre se puede entender como lo que se diferencia de la razón, o sea, lo que le es común con otros seres, y sobre todo lo que no obedece a la razón. De este modo, lo que conviene a la conservación del cuerpo, sea en cuanto al individuo: el alimento, la bebida, el sueño, sea en cuanto a la especie, como el uso de la sexualidad, puede decirse que procura al hombre un placer natural» (I-II, q. 31, a. 7).

Observemos que esta distinción no constituye una oposición. En efecto, la virtud de la templanza, por ejemplo, tiene precisamente por materia los placeres naturales inferiores a la razón y los modera para someterlos a ella.

En realidad, nuestro problema va más allá de la interpretación textual de santo Tomás. Reside en el redescubrimiento de una naturaleza espiritual que no se opone a la libertad humana, sino que la funda y la forma. Así son, de modo más claro, las inclinaciones a la verdad y al bien.

La inclinación natural a la verdad, que está en el origen de la vida contemplativa, de la filosofía y de las ciencias, no puede ser evidentemente una inclinación ciega, pues la oscuridad no puede engendrar la luz. Dado que se halla en la fuente de la vida de la inteligencia y le suministra sus primeros principios, será preciso llamarla, más bien, «sobreluminosa», como una luz superior del espíritu que nos hace participar de la luz divina. Es tan luminosa en sí, que nuestra razón no puede contemplarla directamente. Ocurre como si ella estuviera siempre detrás de nosotros, según el mito platónico de la caverna. ¿Diremos que el sol es ciego porque no podemos mirarlo de frente sin quedar cegados?

De igual modo, la inclinación natural al bien no es en nosotros una tendencia que constriñe según el orden premoral o inframoral. Es, por el contrario, la fuente más profunda de la espontaneidad que forma el querer en nosotros, un impulso primitivo y un atractivo que nos conducen a lo que está bien y es bueno, permitiéndonos juzgarlo. Estamos aquí en el origen y en el principio de la moral. Sería necesario, por tanto, calificar esta inclinación de supramoral y de superiormente libre, como una participación en la libertad, la bondad y la espontaneidad divinas.

Verificación en el lenguaje corriente

El lenguaje corriente puede venir aquí en nuestra ayuda. Cuando hablamos de un hambre de verdad o de una sed de felicidad, utilizamos espontáneamente la analogía que aplica a lo espiritual los términos que toma prestados de un deseo biológico. Este último puede llegar a ser, ciertamente, un obstáculo a la libertad por su tosquedad y sus excesos, pero sabemos bien que no ocurre lo mismo con el deseo de la verdad. Cuanto mejor conocemos la verdad, más capaces somos de escapar a las constricciones físicas, de obrar libremente. Como dice santo Tomás, el hombre se distingue de los animales precisamente por su conocimiento de los elementos de su acción, lo que le hace capaz de formarla libremente.

Asimismo, nadie pretenderá que los dones naturales que posee un artista son un obstáculo o un límite para su libertad. Más bien se estimará que el ideal en las artes es alcanzar lo natural. No se aprecia una obra que revele construcción y artificio, que no esté inspirada por el sentido natural de la belleza. Condillac escribía: «Lo natural... es el arte hecho costumbre. El poeta y el danzarín son igualmente naturales en el momento en que uno y otro han llegado a ese grado de perfección que no deja ya notar en ellos esfuerzo alguno por observar las reglas a las que están acostumbrados». Y también: «Natural significa propiamente todo lo que no es incómodo, forzado, constreñido, artificial o disimulado». Stefan Zweig, hablando de Romain Rolland, afirmaba: «La naturaleza será siempre, en arte, la única regla verdadera».

Tal es lo «natural» que los antiguos ponían en el origen tanto de la moral como de las artes, y que proponían al sabio como un ideal. Cicerón dirá que «puesto que todos nuestros "deberes" proceden de los principios de la naturaleza, la sabiduría debe partir también de estos principios», y empleará, para mostrarlo, la comparación con

la medicina y la danza, dependiendo de esto toda la diferencia: sólo la sabiduría está toda entera en cada uno de sus actos *(De finibus bonorum et malorum,* 1. III, VII) [1].

Debemos, por tanto, volver a encontrar a cualquier precio el sentido de lo «natural» espiritual que se manifiesta en nuestras inclinaciones primeras. Toda nuestra concepción de la moral depende de esta cuestión.

Los términos «inclinación» y «determinación»

El término «inclinación» reclama también alguna puntualización. Implica, en efecto, una cierta orientación que parece contraria a la indeterminación de la libertad, a su «indiferencia». Aquí, una vez más, hay que utilizar la analogía. La inclinación biológica, como el hambre y la sed, orienta el apetito de una manera determinada y constrictora. Dudaremos, sin embargo, que contraría a la libertad, pues, al alimentarse nuestro cuerpo conservamos el soporte físico necesario para nuestra acción. Las inclinaciones espirituales no son en modo alguno limitativas de la libertad, sino que, en realidad, más bien la provocan y la desarrollan. El que tiene inclinación por una persona, por una virtud, por una ciencia o por un arte, experimenta que su libertad está excitada por el amor que siente antes que limitada por el hecho de esta determinación.

En cuanto a la inclinación a la verdad y a la felicidad, nos confiere el poder de sobrepasar toda limitación y nos orienta así hacia la libertad perfecta. La inclinación natural es una determinación íntima que nos hace libres. El mismo término «determinación» que acabamos de emplear es, por lo demás, analógico, según que la determinación venga a la voluntad del exterior o del interior. La determinación interior de una voluntad es una manifestación de su potencia, de su capacidad de imponerse y de durar. Es el signo de una libertad fuerte.

Vemos así cuán delicado es el empleo de las palabras en lo que concierne a la libertad. Ocurre como si la concepción que se hace de ella, libertad de indiferencia o libertad de calidad, modificara secretamente el sentido de todos los términos que se utilizan para hablar de ella.

Las inclinaciones naturales que vamos a tratar constituyen, por tanto, la espontaneidad espiritual del hombre. Están en el origen del

1. «Cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab iisdem necesse est proficisci ipsam sapientiam... Sola sapientia in se tota conversa est, quod idem in ceteris artibus non fit».

obrar voluntario y libre y, por consiguiente, de la moral. Forman lo que santo Tomás llamará a veces el «instinctus rationis», un instinto racional que comparará, siguiendo a Aristóteles, a ese instinto superior que es el genio con sus inspiraciones. Es ahí donde intervendrá directamente la acción del Espíritu Santo con sus dones, que santo Tomás no dudará en llamar «instinctus Spiritus Sancti» (I-II, q. 68, a. 1). El instinto de la verdad y del bien que está en nosotros y que es, en el fondo, un instinto de Dios, mantiene, pues, con la libertad una relación totalmente distinta a la del instinto animal en el que ante todo pensamos. Este instinto crea la libertad; ésta no puede existir ni desarrollarse verdaderamente sin él.

Inclinaciones naturales y ley natural

Nos cuesta trabajo concebir las relaciones que existen entre las inclinaciones naturales, porque estamos acostumbrados a oponer la ley, como un principio exterior, a la inclinación, que es interior. ¿Pueden concordar la inclinación y la ley? ¿No va esto en detrimento de las exigencias de la ley y de la moral? ¿Cómo pretender, entonces, fundar la ley moral en las inclinaciones por naturales que sean? Sin embargo, esto es lo que hace santo Tomás y no ve aparentemente mayor dificultad. La ley natural será para él la expresión, bajo la forma de preceptos, de las inclinaciones naturales regidas por las inclinaciones al bien y la verdad. Así, esta ley natural, que se impone desde el exterior cuando es enseñada, está inscrita, en realidad, en el corazón del hombre, es decir, en la naturaleza misma de sus facultades de razón y de voluntad, en la raíz del obrar libre.

La doctrina de las inclinaciones naturales es fundamental para santo Tomás. Es constitutiva de la ley natural y suministra su base primera a la moral. Las inclinaciones se desarrollarán en las virtudes, que reciben de ellas sus gérmenes y que suministran a la moral sus principales categorías.

Añadamos que las inclinaciones, como la ley natural, son, a los ojos de santo Tomás, la obra más preciosa de Dios en el hombre, una participación directa y única en su sabiduría, en su bondad y en su libertad, la emanación de la ley eterna. Por consiguiente, suministran al hombre la base necesaria para la recepción de la gracia y de las virtudes sobrenaturales, de los dones del Espíritu Santo y de la ley revelada. Toda la teología moral de santo Tomás descansa así, en gran medida, sobre la doctrina de las inclinaciones naturales y sobre la libertad de calidad que las pone en funcionamiento.

Al separar la libertad de las inclinaciones naturales, al oponerlas en su concepción de la libertad de indiferencia, Ockham ha destruido, por tanto, lo que cabe llamar la piedra angular de la construcción de santo Tomás, y ha provocado una inversión total de la arquitectura de la moral, en las relaciones, en las proporciones y en la concepción misma de sus elementos. Según él, la libertad va sola por su lado, en oposición a la naturaleza, mientras que la ley y las inclinaciones se separan y dejan a las virtudes sin vida al borde del terreno de la moral. Le es necesario, por tanto, reconstruirlo todo de otra forma.

2. La lista de las inclinaciones naturales

El artículo 2 de la cuestión 94, en la *Prima Secundae,* nos ofrece una notable síntesis de los principios primeros de la ley natural, establecidos a partir de las inclinaciones naturales y fundados sobre los componentes esenciales de la naturaleza humana. La lista de las inclinaciones que encontramos ahí no tiene paralelo en su obra ni en sus contemporáneos, al menos por lo que sabemos. Esto no significa que la doctrina sea una creación, pues la lista de santo Tomás retorna y ordena los elementos suministrados por las tradiciones aristotélica y estoica. Su origen merecería un estudio histórico preciso. Señalemos solamente que fue ya propuesta por Cicerón, en el *De officiis,* tan claramente que la descrita por santo Tomás podría ser su reasunción, aunque no se haga mención del filósofo latino. Vale la pena releer el pasaje, pues demuestra la antigüedad y la permanencia de la doctrina establecida por santo Tomás.

Cicerón comienza por la tendencia natural, en todo ser vivo, a proteger su vida y su cuerpo, a evitar lo que es dañino y a buscar lo que es necesario para vivir, como el alimento, la vivienda, etc. Viene a continuación la tendencia común al hombre y a los animales, que les conduce a la unión sexual en vista de la generación, así como al cuidado de la prole. Pero enseguida introduce Cicerón la diferencia entre el animal y el hombre: por su razón, el hombre posee el sentido del pasado y del futuro y puede hacer previsiones al establecer la relación de las causas. De este modo, puede subvenir mejor a las necesidades no sólo de su familia, sino más ampliamente de la comunidad de lenguaje y de vida que forma con otros hombres. Es la inclinación a la vida en sociedad, de la que Cicerón hablará más extensamente y de un modo magnífico en el *De finibus bonorum et malorum* (1. III, c. XIX): «Así, estamos dispuestos

por naturaleza a formar grupos, asambleas, ciudades. El mundo... es, de alguna manera, la villa y la ciudad común de los hombres y de los dioses, y cada uno de nosotros es una parte de lo que es el mundo»[2]. Otra inclinación primera es la búsqueda de la verdad, sin la que no hay vida feliz. Por ello, la verdad, la simplicidad, la sinceridad convienen particularmente al hombre. La razón, en fin, confiere al hombre el privilegio del sentimiento del orden, de lo que conviene, de la medida en los actos y en las palabras, de la belleza. Este conjunto forma la calidad moral, la «honestas», cuyo dominio se divide en cuatro partes atribuidas a las virtudes principales: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Se convendrá en que este texto de Cicerón es ciertamente la mejor introducción a la doctrina de las inclinaciones naturales del Doctor Angélico.

Cuando se emprende la exposición de los preceptos de la ley natural, santo Tomás tiene conciencia, sin duda, de establecer los fundamentos mismos de la moral. Para él, es la tarea primera y, al mismo tiempo, la más difícil del moralista. Tiene también la preocupación de relacionar estos preceptos con los primeros principios de la vida del espíritu. Así como la vida de la inteligencia está dominada por la captación del ser que se expresa en la razón especulativa por el principio primero de que no se puede a la vez afirmar y negar, como tampoco ser y no ser, la vida de la voluntad está regida por la percepción del bien que tiene razón de fin para ella y que se expresa en el principio de la razón práctica: «Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum». Tal es el principio de la ley natural que está en la base de todos los otros. Estos van a determinar y detallar el bien propiamente humano, según los componentes de la naturaleza humana y las inclinaciones que engendran.

Existe primeramente una inclinación común al hombre y a todo ser, en cuanto que es una substancia: la inclinación a la conservación de su ser propio según su naturaleza, o sea, a salvaguardar su vida y a evitar la muerte.

En segundo lugar vendrá una inclinación más particular, común a los hombres y a los animales: la inclinación a la unión del hombre y de la mujer, así como a la educación de los hijos.

2. «Itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates. Mundum autem censent... esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unumquemque nostrum eius mundi esse partem».

En tercer lugar, el hombre posee dos inclinaciones propias a su naturaleza racional: la inclinación al conocimiento de la verdad sobre Dios y la inclinación a la vida en sociedad.

En resumen, podemos distinguir cinco inclinaciones naturales:

1. la inclinación al bien;
2. la inclinación a la conservación de la existencia;
3. la inclinación a la unión sexual y a la educación de los hijos;
4. la inclinación al conocimiento de la verdad;
5. la inclinación a la vida en sociedad.

Estas inclinaciones desempeñan para la razón práctica el papel de principios, comparables a los primeros principios de la razón especulativa. Según santo Tomás, estos principios son conocidos de suyo por todos los hombres, anteriormente a toda búsqueda y formulación, intuitivamente, se puede decir. Sirven de premisa a todas las investigaciones y a todos los razonamientos sobre el bien del hombre. Sin duda, no todos llegan a formular explícitamente estos principios y algunos podrán incluso negar las proposiciones que los enuncian; pero estas inclinaciones no subsisten y no obran en ellos en menor medida por ser negadas, pues actúan en nosotros a una profundidad de ser que escapa a la agitación de las ideas.

Antes de pasar al examen detallado de las inclinaciones naturales, indiquemos en pocas palabras la inserción de esta teoría en el cuadro de la *Suma Teológica.*

Aun cuando el contenido de la ley natural se haya tomado prestado de filósofos como Aristóteles y Cicerón, se integra, sin embargo, en el cuadro y la estructura de una obra teológica. La ley natural es aquí estudiada como una participación de la ley eterna en Dios y en relación directa con la ley revelada, mosaica y evangélica, sin olvidar la obra de la gracia que completa la de la ley. El movimiento de la voluntad, naturalmente inclinada hacia el bien, ha sido estudiado cuidadosamente en las cuestiones 6 a 10 de la *Prima Secundae,* especialmente en la cuestión 10, que trata de su carácter natural y libre. El movimiento voluntario se va a desplegar a continuación gracias a las virtudes, las principales de las cuales corresponden a las inclinaciones naturales, como ya indicaba el texto de Cicerón. No obstante, la moral de santo Tomás está dominada por las virtudes teologales que son las únicas que pueden procurar al hombre la bienaventuranza, es decir, el cumplimiento pleno de sus inclinaciones naturales, especialmente el famoso deseo natural de ver a Dios que concentra el deseo de la verdad y de la felicidad. Notemos, en fin,

que la concisión extrema de santo Tomás en su exposición de las inclinaciones naturales supone y reclama unos complementos y unos desarrollos que se encuentran en las otras partes de su obra.

3. La inclinación natural al bien

No podemos emprender aquí un estudio completo de la naturaleza del bien; pero es indispensable para nosotros llevar a cabo una serie de rectificaciones de la noción de bien, a fin de devolverle la calidad dinámica y la riqueza de sentido que ha perdido desde las morales de la obligación.

1. *La definición del bien*

Las morales modernas nos han acostumbrado a concebir el bien como lo que es conforme a la ley moral, a sus mandatos, y el mal como lo que le es contrario. Al entenderse esta ley como una serie de imperativos dictados por una voluntad exterior, la idea de bien se modela en torno a la de la obligación; tiende a hacerse estática y extrínseca como ella. El bien se estrecha, se endurece y se empobrece. Va a perder especialmente una de sus dimensiones principales al separarse de la idea de felicidad, al oponerse incluso a ella, como si fuera preciso abandonar la consideración de la felicidad para hacer el bien. Estas modificaciones profundas de una noción moral primera se efectúan sin que los moralistas apenas se den cuenta. Hoy en día es indispensable intentar recuperar algo de la riqueza de significación que poseía el término «bien» para los antiguos. Así nos ayudarán a redescubrir nuestra naturaleza profunda.

El bien es lo que todo ser desea, lo que todo hombre desea

Santo Tomás, como Aristóteles, renuncia a definir el bien porque ve en él una noción primera; al preceder a las otras nociones, el bien no puede definirse por ellas. O si se quiere, la percepción del bien es una experiencia primitiva; ninguna otra puede explicarla. Es preciso, por tanto, contentarse con describir el bien por medio de los efectos que produce. He aquí cómo santo Tomás enuncia la cuestión: «Las realidades primeras no pueden ser expresadas por otras que las precedieran, sino que se las expresa por lo que les es poste-

rior, como las causas gracias a sus efectos. El bien, siendo lo que mueve al apetito, se describirá por el movimiento del apetito. Por eso (Aristóteles) dice que los filósofos lo han enunciado bien al decir que el bien es lo que toda cosa desea»[3].

Nosotros estamos lejos de las morales de la obligación para las que la ley, como expresión de la voluntad del legislador, es, en realidad, la noción primera, constituyendo el bien y el mal. El bien es definido aquí por el atractivo que suscita, por el amor y el deseo que causa. El bien es lo amable, lo deseable.

La definición del Filósofo tiene un alcance universal y metafísico: el bien es lo que todo ser desea, porque ejerce su atractivo sobre todos los seres. No se puede concluir, sin embargo, con J. Leclercq, que semejante amor es ciego, como en los seres que no tienen conocimiento, y que semejante bien no interesa a la moral. Es al comienzo de la ética donde Aristóteles pone esta definición como la piedra angular de su obra. Concierne principalmente al hombre, porque la capacidad de su inteligencia hace de él el hogar consciente y voluntario del bien moral. Así, la definición universal del bien se aplica perfectamente al bien moral; adquiere incluso ahí una riqueza de sentido que no posee en los seres privados de conocimiento: es el bien conocido, amado y querido. Es, por tanto, en el hombre, como en todo ser espiritual, donde la noción de bien, así como las de amor y de deseo, se realizan en plenitud, con este alcance general que indica la fórmula «quod omnia appetunt», como si en el hombre se concentrara el deseo y el bien de todos los seres, pero de un modo específico, espiritual.

Podemos, pues, pasar del bien universal o metafísico al bien propiamente humano o moral. Aristóteles y santo Tomás pueden poner legítimamente al comienzo de su moral la definición universal del bien, que se aplica a Dios de una manera eminente y se realiza en el hombre, como en todo espíritu, de un modo especial, como en un hogar del bien. La ruptura entre la metafísica y la moral es uno de los efectos directos del nominalismo. Arrastrada por una moral que se repliega sobre la libertad individual, la noción de bien no puede ir más allá de los límites del debate entre la libertad y la ley fijados por la obligación.

3. «Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciaverunt, bonum esse id quod omnia appetunt» (I *Eth.* lect. l).

Para expresar la dimensión moral de la definición de bien podemos legítimamente modificarla y decir: el bien es lo que todos los hombres desean, o aún: lo que causa el amor y el deseo en todo hombre, o, en fin, lo que deseamos en todas nuestras voliciones.

Semejante formulación puede sorprender, porque, a primera vista, parece legitimar todos los deseos del hombre. No se ve tampoco cómo a partir de ella se podría hacer la distinción entre el bien y el mal. La noción de deseo ha llegado a ser entre nosotros tan egocéntrica, tan subjetiva, que parece difícilmente utilizable para definir el bien.

El pensamiento de Aristóteles y de santo Tomás era más objetivo que el nuestro. Por ello, la definición que dan del bien debe entenderse así: el bien es una realidad tal que es capaz de hacerse desear y amar por todos los hombres. El bien debe comprenderse, por tanto, como una realidad que tiene una potencia universal sobre el corazón del hombre. Por ahí llegamos al deseo de felicidad, que constituye la cuestión primera y principal de la moral en la *Ética a Nicómaco* y en la *Suma Teológica.* Este deseo se encuentra en todo hombre, como expresa san Agustín: «Todos nosotros queremos, ciertamente, vivir felices y, en el género humano, no hay nadie que no dé su asentimiento a esta proposición, antes incluso de que se haya enunciado plenamente» *(De moribus,* III, 4). El deseo de felicidad es como la irradiación del bien en el corazón de todo hombre. Para san Agustín, el término «bonum» significa a la vez bien y felicidad, un poco como nuestro adjetivo «bueno», que designa al mismo tiempo lo que tiene calidad en sí y lo que causa por ello placer y alegría. Queda evidentemente la cuestión de saber cuáles son el verdadero bien y la verdadera felicidad. Esto será el objeto principal del estudio de la bienaventuranza.

La universalidad del bien

Conviene señalar la dimensión universal del deseo del bien: el bien es lo que *todos* los seres o *todos* los hombres desean. Por esta universalidad, el deseo del bien se distingue de los deseos particulares, limitados a una dimensión del hombre o a un grupo humano. El bien, en el sentido pleno, conviene a todos y sobrepasa los límites de los demás deseos. Tenemos, pues, ahí un principio de distinción entre los bienes y los deseos. Cabría extraer de esta universalidad una regla moral a la manera de Kant: el bien es lo que conviene a todos los hombres, a diferencia de lo que conviene a uno solo o a

unos cuantos. Con la condición, sin embargo, de no oponer, como Kant, el querer universal y los deseos particulares, pues el bien, por su universalidad misma, puede asumir los deseos limitados al imponerles a todos por la razón y las virtudes una justa medida. El bien puede así atraerle y ocupar, si se puede decir de este modo, todas las partes del hombre. Se revelará, entonces, como «lo que desea todo hombre». La mayor dificultad para hablar de tales realidades proviene de la estrechez de nuestra experiencia. No podemos experimentar ciertamente el bien universal, ni el amor ni el deseo que causa. No disponemos tampoco de palabras adecuadas para designarlo. Lo nombramos con ayuda de los términos más abstractos, que son los términos más pobres en fuerza de evocación. Para comprender la definición de bien, nos es preciso partir, por tanto, de los bienes limitados, de los cuales tenemos experiencia directa, y del atractivo que suscitan en nosotros. A través de estas experiencias diversas —por lo demás, a veces basta una sola si el espíritu es penetrante—, podremos distinguir lo que es el bien y con él lo que son el deseo y el amor al bien[4]. Sólo una experiencia personal profunda puede hacernos captar la definición del bien que comentamos: se trata de esa realidad que causa en nosotros el deseo y el amor, pero de dimensión universal, total.

El bien es, pues, una noción y una realidad primitiva, bastante potente para hacer nacer en el hombre el atractivo más profundo y más

4. Podemos releer y completar aquí el texto en el que san Agustín expone la vía hacia el «bonum»: «Una vez más, comprende si puedes. No amas en verdad otra cosa que el bien. Pues buena es la tierra con sus altas montañas, sus colinas proporcionadas, sus llanos campos; bueno, el terreno agradable y fértil; buena, la casa amplia y clara, de proporciones armoniosas; bueno, el cuerpo animal dotado de vida; bueno, el aire temperado y salubre; bueno, el alimento sabroso y sano; buena, la salud sin sufrimientos ni fatigas; bueno, el rostro del hombre, armonioso, jovial, resplandeciente de frescura; bueno, el corazón del amigo, la dulzura de compartir los mismos sentimientos, la fe de la amistad; bueno, el hombre justo, buenas, las riquezas, pues ayudan a sacar de apuros; bueno, el cielo con el sol, la luna y las estrellas; buena, la santa obediencia de los ángeles; buena, la palabra que instruye con atractivo y que aconseja juiciosamente al que la escucha; bueno, el poema majestuoso así en su ritmo como en sus pensamientos. ¿Qué más decir aún y siempre? Esto está bien, aquello está bien. Suprime esto y aquello y ve, si puedes, el bien mismo: entonces verás a Dios, que no tiene su bondad de otro bien, sino que es la bondad de todo bien.

»En efecto, entre todos los bienes —los que he mencionado u otros que vemos o que imaginamos— no podríamos decir que uno es mejor que otro, cuando pensamos rectamente, si no estuviera impresa en nosotros la noción del bien mismo, regla de nuestras aprobaciones, regla de nuestras preferencias. Es así como debemos amar a Dios: no como tal o cual bien, sino como el bien mismo. Tal es el bien del alma que nos es preciso buscar; no aquel que sobrevolamos por el juicio, sino aquel que nos atrae por amor. ¿Y qué es sino Dios? No un alma buena, no un ángel bueno, no un cielo bueno, sino el Bien que es bueno» *(De Trinitate,* 1. VIII, III, 4, B. A. t. 16).

amplio, el más personal y el más abierto. El bien corresponde de este modo a la verdad, que es también primitiva en nuestra experiencia. No se define la apreciación del bien, que es comparable al sabor, como tampoco se define la visión de la luz. No obstante, todo hombre posee en el fondo de sí mismo el sentido del bien, como el sentido de la verdad. Estas percepciones se realizan inevitablemente en él, a través de sus voliciones y sus actos, incluso cuando los contradice en el mal y en la mentira. Son verdaderamente por ello inclinaciones constitutivas de nuestra naturaleza espiritual. Es preciso remontarse hasta ellas, cualquiera que sea la dificultad, para fundar sólidamente la moral.

2. *La noción de bien: perfección, felicidad y fin*

El bien como perfección y felicidad

La noción de bien es rica. El primer rasgo que la caracteriza es la perfección, pues, como dice santo Tomás, cuando emprende la tarea de definir el bien en general, «todo ser causa el deseo según su perfección»[5]. El bien no se reduce, por tanto, a la mediocridad, y menos al mínimo que puede requerir una obligación legal. Implica en su misma noción la idea de perfección, de la excelencia que atrae y, por consiguiente, el deseo de perfección en lo que atrae. La perfección variará evidentemente según la naturaleza de los seres. Una es la perfección de una planta o de un animal, otra será la del hombre, aunque éste puede poseer también una perfección de orden biológico, como la salud y el vigor en el cuerpo. La perfección propia del hombre proviene de su inteligencia y de su voluntad, de su capacidad de amar y de querer el bien como tal, de conocerlo y de recibirlo en su universalidad. Cabría, pues, definir al hombre como un ser que aspira a la perfección, a la plenitud del bien. En él, la noción de bien y de perfección se realiza de una manera única, que conviene exactamente a su condición de ser libre, porque la libertad implica la ordenación a la calidad como un rasgo esencial. La perfección del bien coincide en el hombre con la perfección de la libertad.

Añadamos, sin embargo, que, aplicado al hombre y a sus actos, el término perfección está siempre afectado por una cierta relativi-

5. «Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile; unde Philosophus in I *Eth.,* dicit quod "bonum est quod omnia appetunt". Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem» (I, q. 5, a. 1).

dad, por el hecho de los límites humanos y del largo progreso necesario para alcanzarlo. La perfección del obrar humano no está jamás completa en este mundo.

La plenitud del bien se realizará en la idea de la felicidad, definida bastante materialmente por Boecio como un estado perfecto constituido por la acumulación *(aggregatio)* de todos los bienes. Así, para santo Tomás, no hay separación alguna entre las nociones de bien y de felicidad, sino una implicación recíproca: el bien es la causa de la felicidad y la felicidad realiza la plenitud del bien. Cabe no obstante, distinguirlas por un matiz: el bien se halla más del lado de la realidad objetiva, la felicidad del lado del sujeto que experimenta el bien. A condición, sin embargo, de no hacer intervenir aquí la oposición que se introduce posteriormente entre el sujeto y el objeto, pues santo Tomás percibió sobre todo la coordinación que los reúne.

Una moral del bien así entendido estará fundamentalmente orientada hacia la perfección así como por la búsqueda de la felicidad. Perfección y felicidad forman las dos caras del objeto mismo de la moral, el «bonum» y lo «bueno». En teología, esta concepción se inspira sin duda alguna en el relato de la obra de Dios en el Génesis, que es preciso citar según la Vulgata: «Et vidit Deus quod esset bonum... Viditque Deus cuncta quae fecerat; et erant valde bona».

La separación de la idea de bien moral de las nociones de perfección y de felicidad es sin duda uno de los fenómenos más graves de la historia de la moral occidental. Era inimaginable, tanto para santo Tomás como para los Padres. Toda la construcción de la moral ha sido afectada por ella.

El bien como fin

Siendo definido como «lo que todo ser desea», el bien aparece por eso mismo como un fin para el que lo ama y lo desea (Cf. el análisis del bien como causa final en la cuestión 5, artículo 4 de la *Prima Pars).* Esto vale particularmente para el hombre, que es capaz de conocer el bien y su propia ordenación al bien, lo que le confiere el dominio sobre sus actos. Por ello, se puede definir al hombre igualmente como un ser que obra en vista del bien (incluso cuando peca) o como un ser que obra en vista de un fin. Parejamente, la acción moral será esencialmente una acción teleológica. Esto es lo que dice santo Tomás en términos claros en el estudio de la finalidad que colocó al comienzo de la moral: «El objeto de la voluntad es el fin y el bien. Es preciso también que todas las acciones humanas se hagan

en vista de un fin» (I-II q. 1, a. 1). Confirma la cuestión al afirmar que «lo propio de la naturaleza racional es tender hacia un fin moviéndose y conduciéndose ella misma hacia él» (a. 2). Por ello, el orden moral estará dominado por la finalidad: «Se dice que los actos son humanos en cuanto que proceden de la libertad deliberada. Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien y el fin. Es, por tanto, manifiesto que el principio de los actos humanos, en cuanto que son humanos, es el fin. Y que esto es de igual modo su término... Y porque, como dice Ambrosio en su comentario sobre san Lucas: "las costumbres son cosas propiamente humanas", los actos morales están propiamente especificados por el fin; pues actos morales y actos humanos son una misma cosa» (a. 3).

La finalidad servirá igualmente para definir el carácter voluntario de los actos humanos: «Porque el hombre (a diferencia de las plantas y de los animales) es el que conoce máximamente *(maxime)* el fin de su obra y se mueve hacia él por sí mismo, es en sus actos donde más se encontrará lo voluntario» (q. 6, a. l).

No se puede ser más formal. La finalidad, a consecuencia del bien, es el constitutivo primero del obrar humano o moral, lo que para santo Tomás es lo mismo.

Esta finalidad, como el atractivo del bien, no es abstracta o puramente metafísica. Pertenece a la naturaleza del deseo y del amor, que son particularmente conscientes en el hombre. En consecuencia, el análisis de la finalidad va a proseguirse en el estudio de la felicidad y de los múltiples bienes que causan el amor y el deseo en el hombre.

Además, como la idea de bien, la de finalidad va a adquirir un alcance universal: va a regir el conjunto de los actos del hombre y a dar nacimiento a una jerarquía de bienes ordenados y dominados por un fin último. La finalidad sobrepasará al individuo para ordenar las comunidades e incluso la humanidad entera hacia un fin último común que, además, pueda atraer a él, según su naturaleza propia, a todos los seres de la creación (I-II, q. 1, a. 6-8).

También la moral de santo Tomás puede ser denominada una moral del fin y del fin último, al mismo tiempo que de la felicidad. Es en esto profundamente humana a la vez que divina, pues la finalidad así concebida une directamente al hombre con Dios; le hace partícipe de la bondad y de la libertad divinas, en una obra cuyo fin es dado enteramente por el bien. De nuevo nos encontramos la libertad de calidad, cuya apertura está determinada tanto por la calidad del bien como por su fin y su perfección.

Es grande el contraste entre esta moral totalmente dirigida hacia el bien como hacia el fin y la moral de los manuales modernos, en la

que la finalidad está limitada a la intención subjetiva y no desempeña más que un papel secundario en la calificación moral de los actos, mientras que el estudio del fin último está o rotundamente suprimido o, al menos, separado de la búsqueda de la bienaventuranza.

Añadamos una nota breve pero importante: como el bien, la finalidad corresponde al amor y al deseo y variará según la naturaleza del amor. Santo Tomás ha distinguido dos especies en el amor: el amor de concupiscencia o de deseo, que consiste en amar un bien por otra cosa distinta de él, por ejemplo, por uno mismo (así se ama el vino), y el amor de amistad, que consiste en amar un bien, de hecho una persona, en sí mismo y por sí mismo. El amor de amistad es el amor propiamente dicho; el amor de concupiscencia está ordenado a él. La idea del fin está evidentemente unida al deseo como siendo su objetivo. Pero en cuanto bien y perfección, el fin es también el objeto del amor de amistad, y este aspecto es principal. El fin es el término de la intención voluntaria y del deseo, precisamente porque califica un bien amable en sí mismo y por sí mismo. Por esta razón, la intención del que ama no puede y no quiere ir más allá y considerar este bien como un medio para conseguir otro fin. Todo esto vale particularmente para el fin último: es tal porque es el objeto de un amor absoluto. El fin es, pues, el objeto del amor de deseo y del amor de amistad, pero ante todo de éste, porque es el bien propiamente dicho.

Comprobamos aquí una nueva ruptura. Después de santo Tomás se lleva a cabo una separación entre el deseo, que se halla del lado del sujeto, y el amor de amistad, que está abierto al objeto. La finalidad en moral ha basculado, si se puede decir así, del lado del deseo subjetivo. Ha perdido mucho de su exigencia objetiva. De ahí el peligro de subjetivismo que hace nacer todavía hoy en día toda revalorización de la finalidad en moral, como también todo acento puesto sobre el deseo y el amor. Pero, al mismo tiempo, aplicada al mundo exterior, la finalidad ha adquirido una objetividad dura, según el modelo de la técnica moderna, totalmente determinada por la consideración de lo útil. Se ha perdido demasiado el sentido de la finalidad propiamente moral determinada por la calidad humana, por lo que merece ser amado con amor de amistad.

El bien honesto, útil, deleitable

En la *Prima Pars* (q. 5, a. 6), santo Tomás termina su estudio del bien introduciendo en él una división que conviene a todo el bien humano o moral y que recibe aquí un alcance general. Es la distin-

ción clásica entre el bien «honesto», el bien «útil» y el bien «deleitable». En el *De officiis,* la discusión descrita por Cicerón comienza por una crítica del epicureísmo, que identifica el bien con la voluptuosidad o el placer, o sea, con el bien «deleitable». Alcanza su punto culminante en el establecimiento de la primacía del bien «honesto» sobre el bien útil: sólo el bien «honesto» es verdaderamente útil. El bien «honesto» es el que merece ser amado por sí mismo, por encima de toda consideración interesada o utilitaria. Se identifica con la virtud[6]. El bien «honesto» designa, por tanto, para santo Tomás, la calidad moral por excelencia en conformidad con la naturaleza racional del hombre. La noción de bien se realiza propia y principalmente en el bien «honesto», analógica y secundariamente en el bien «útil» o en el bien «deleitable». Notemos, sin embargo, que santo Tomás renueva el sentido de este último: no designa solamente la voluptuosidad de los epicúreos, que éstos identificaban con el bien, sino que puede significar la «delectación» y el «reposo del apetito» con la alegría que procura la obtención del bien «honesto». Así entendida, esta noción podrá utilizarse en la definición de la bienaventuranza como el goce procurado por la visión de Dios. Esta triple división del bien corresponde bastante exactamente a las tres especies de amistades distinguidas por Aristóteles: la amistad fundada en el placer, en la utilidad y en la virtud.

El bien «honesto», al ser buscado por sí mismo y en sí mismo, tendrá de suyo calidad de fin para la intención y el deseo. Engendrará el amor propiamente dicho, la amistad. El bien «útil» tiene calidad de medio o de vía hacia el bien «honesto». Causa el amor de concupiscencia o de deseo. El bien «honesto» es así la realización plena del bien. Su noción está tomada del orden moral, propio del hombre, pero puede aplicarse al bien en general, a Dios y a los ángeles directamente, a los otros seres por analogía. Se puede decir que el bien «honesto» constituye, para santo Tomás como para la mejor tradición antigua, el hogar del orden moral e incluso del orden universal del bien.

Notemos que santo Tomás da al bien «honesto» un sentido particularmente realista y objetivo: designa la realidad amada por ella misma hacia la cual tiende el movimiento de la voluntad: «Sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur». La cara subjetiva del bien «honesto» es designada como el reposo del apetito en la cosa

6. Cf. en el *De finibus bonorum et malorum* (1. V, XXII-XXIII), la presentación de la «honestas» como la esencia de la cualidad moral formada por el concurso de todas las virtudes.

amada («...quies in re desiderata est delectatio»). Esta acentuación del lado objetivo y realista del bien «honesto» es, a nuestro entender, propio del pensamiento cristiano en su reasunción de las nociones y de las doctrinas del pensamiento antiguo.

Como se ha observado, hemos tenido que poner entre comillas el adjetivo honesto para hablar del bien. La razón de ello es la completa devaluación de este término en las lenguas modernas. Hay detrás de ello un verdadero drama en el dominio de la moral. Tanto para Cicerón como para santo Tomás, la «honestas» o el «bonum honestum» es el término propio para designar la calidad moral. Lo «honestum» es lo que hay de mejor, es la calidad propia del hombre, que da sentido a su vida y valor a sus actos.

Ahora bien, el término «honesto» está tan empobrecido y tan descalificado hoy en día que los traductores a las lenguas romances apenas se atreven a utilizarlo y buscan en vano términos para reemplazarlo. La causa de ello es la reducción de la honestidad, en las morales modernas, al simple respeto a la ley. La honestidad consiste en estar en regla con la ley, en no tener nada que reprocharse. La crítica filosófica y literaria ha sabido desenmascarar la hipocresía que podía ocultar este legalismo, para señalar sus debilidades y sus estrecheces. El daño ha sido grande, porque al demoler la honestidad, no se la ha reemplazado. No poseemos término adecuado para designar la calidad moral como tal. Afortunadamente, el lenguaje popular, al seguir con mayor fidelidad y cercanía la experiencia humana, ha conservado un cierto sentido y una cierta estima de la honestidad: la preocupación por la honestidad personal, por la honestidad en los negocios y en las relaciones humanas nos permiten todavía imaginar cuáles podrían ser la calidad y la fuerza de significación del vocablo «honesto». El esfuerzo de redescubrimiento vale la pena; concluirá cuando comprendamos de nuevo que la honestidad no es solamente la guardiana timorata de la ley, sino que preside la creación de los valores humanos más auténticos.

La generosidad y la fecundidad del bien

Para dar cuenta plenamente de la noción de bien, es preciso hablar también de la generosidad que implica. Cabe comprenderla en el sentido del adagio neoplatónico según el cual el bien es «diffusivum sui»; el bien es irradiante, comunicativo, operativo, generoso. Esta potencia del bien se manifiesta del mejor modo en la obra divina de la creación y de la Providencia. Cuanto más se acerca el

hombre a esta bondad difusiva y comunicativa mejor participa de su poder de irradiación y de don. El término bondad aplicado al hombre ha conservado este matiz de generosidad y de inclinación desinteresada al don. Esta cualidad es la más apta para suscitar el amor y la amistad, pero se la ha hecho volver en demasía al plano psicológico. Indica un componente esencial del bien moral e incluso del bien en general, su propensión a comunicarse.

La «generosidad» del bien debe entenderse también en el sentido de fecundidad. Según las parábolas evangélicas, el bien es como una simiente puesta en el corazón del hombre que le comunica su fuerza vital. Crece en él hasta el tiempo de la cosecha, es decir, hasta que haya llegado a producir obras numerosas, útiles a muchos. El bien se difunde como un principio de vida que hace fecundo al que lo recibe, mientras el mal vuelve estéril al hombre.

La generosidad y la fecundidad del bien convienen exactamente a la libertad de calidad, porque se expande, tras una larga maduración, en la formación y en la producción de obras comparables a unos frutos sabrosos y alimenticios, ofrecidos a todos.

Una vez más comprobamos en este punto la diferencia con las morales de la obligación, en las que el bien se hace inmóvil y rígido como los imperativos y las prohibiciones legales. Ha sido puesto enfrente de la libertad como una exigencia o un límite. No evoca ya la generosidad que transciende espontáneamente los límites, sino el deber que los mantiene. La generosidad y la fecundidad se han refugiado del lado de la libertad y no tienen ya gran cosa que ver con la moral.

3. *El bien propio del hombre es el bien conocido*

El bien de un ser reside en la perfección que conviene a su naturaleza. El bien propio del hombre será el bien conforme a su razón, tal como es aprehendido por nuestra facultad característica. Es el «bonum apprehensum».

Con mayor precisión, nos encontramos con la razón práctica que capta el bien en vista de la acción y que participa en su elaboración hasta el término de la ejecución. Ésta no es una razón abstracta que more en el plano de las ideas o que se contente con dictar a la voluntad lo que debe hacer, tal como ello está escrito en la ley y en los libros de moral, precisándolo en ocasiones con la ayuda de un silogismo deducido de los principios. Una razón así, por mucho que sea llamada práctica, permanece aparte de la acción moral. Se acantona demasiado en el juicio al dejar la ejecución a la voluntad.

Se trata, para santo Tomás, de una razón que entra verdaderamente en el trabajo de la acción gracias a una colaboración estrecha y viviente con el apetito y sus movimientos, con la voluntad y nuestras inclinaciones hacia el bien. Así, la elección, que constituye la substancia de la acción moral, será la obra indisociable de la razón que juzga el bien conveniente y de la voluntad que percibe y experimenta este bien como conveniente. Asimismo, la virtud de la prudencia no podrá ejercerse ni aun existir sin la fortaleza, la templanza y la justicia.

La razón práctica recibe, pues, desde el comienzo de su búsqueda, una cierta percepción del bien, una cierta sensibilidad al bien que le viene de la inclinación natural de la que hablamos y que acompañará toda su búsqueda. Este sentido moral primitivo se desarrollará con el progreso moral gracias a las virtudes, a la vez como un conocimiento más claro y como una inclinación más segura respecto del bien. Así se forma en nosotros lo que santo Tomás llama la «connaturalidad» con el bien, esta capacidad especial que confiere cada virtud, en su dominio propio, de discernir y de estimar lo que está bien en un juicio rápido y seguro, frecuentemente más perspicaz que los razonamientos de los doctos.

El bien conocido no se confunde, por tanto, con el conocimiento de una proposición imperativa comunicada a la conciencia. Implica más profundamente una percepción de la conveniencia entre el bien que manifiesta la razón y la voluntad que lo experimenta como tal, o sea, entre este bien y la persona que conoce y que ama, que juzga y que elige, en el acto concreto, en el que se compromete de una manera única.

A pesar de su distinción, nos es preciso, sin embargo, separar el conocimiento moral de los doctos y el juicio concreto del hombre virtuoso, pues toda la ciencia moral está ordenada a la formación del juicio prudencial, y consigue en él su perfección propia. A su vez, el juicio prudencial, con la acción buena que forma, recae sobre el conocimiento y la reflexión docta, gracias a la experiencia del bien que procura, y que perfecciona tanto a la razón como a la verdad. Se conoce mejor y de otra manera el bien que se ha realizado.

El bien conocido implica, pues, todo el conocimiento del bien que podemos reunir por el estudio, por la educación, por la reflexión, por la percepción y la experiencia personales sobre todo.

El bien verdadero y el bien aparente

A pesar de las diferentes fuentes de conocimiento moral de las que disponemos, puede ocurrir que nuestra estimación del bien no coincida con el bien real y que incluso se oponga a él. En realidad podemos

tomar como un bien lo que es malo y como un mal lo que es bueno. Las causas de este error pueden ser tan múltiples como los componentes del juicio y de la elección práctica. Son los límites de una inteligencia que puede equivocarse en sus razonamientos, tanto en moral como en otras cosas, a causa de los límites de su campo de visión, a causa de un defecto de atención o de penetración, por inexperiencia, incluso. Serán también las disposiciones de la voluntad y del sentimiento, pues se juzgan las cosas según la disposición en que se está: las pasiones, como la cólera, influyen a su modo en la percepción del bien y causan la precipitación y la confusión en el juicio. La voluntad misma puede dejarse pervertir por un afecto excesivo, como en el avaro, o por el rechazo de lo que la contraría, como en la envidia o en el odio.

La distancia que se puede establecer así entre el bien conocido y el bien real está en el origen del pecado y puede expresarse por la distinción entre el «bien verdadero» y el «bien aparente». Ganar dinero y hacer fortuna cometiendo la injusticia es un bien aparente, que posee un cierto peso de realidad y ejerce un poderoso atractivo sobre el corazón del hombre; pero es un mal verdadero y mucho más real porque la injusticia corrompe el corazón sin que el dinero pueda jamás satisfacerlo. Toda la fuerza de la tentación reside precisamente en la apariencia de bien, que reverbera y cautiva el espíritu y el corazón. El peligro más grande de la acción malvada es contribuir a fortificar esta apariencia, pues se acaba por pensar como se ha obrado. La injusticia repetida deforma el juicio tanto como pervierte el querer.

Sin embargo, cualquiera que sea el pecado del hombre, siempre subsiste en el fondo de él esta inclinación natural al bien y a la verdad sin la que no podría formarse en nosotros esta apariencia de bien de la cual tiene necesidad el mal para afectarnos y engañarnos. Así, una división, una contradicción inevitable se instala en el fondo de la voluntad pecadora entre el atractivo del bien que se halla en su naturaleza misma y el mal que hace, entre el sentido de la verdad que le viene de la razón y el juego de apariencias que la cautivan. No hay paz para ella.

A pesar de toda la complejidad del problema del pecado, a pesar del atractivo del mal que pueden engendrar la pasión y el vicio, no por ello la razón y la voluntad del hombre dejan de estar orientadas en lo profundo al bien verdadero y no podrían jamás estar satisfechas sin él. Por consiguiente, el bien conocido, que es propio del hombre, permanece siempre ordenado al bien real, por oculto que esté por las capas del mal.

La elección moral no se efectúa, por tanto, en esta concepción, como en la libertad de indiferencia, entre el bien y el mal tomados como cosas contrarias según la determinación de la ley, sino entre

dos bienes, uno de los cuales es real y el otro, aparente. La elección moral reclama un juicio de realidad y de verdad sobre la naturaleza del bien que se presenta, mientras que el mal no puede introducirse más que por la mentira y la duplicidad. La ley interviene aquí para esclarecer a la razón sobre la naturaleza y la calidad de las cosas.

Notemos, en fin, que la afirmación de que el bien propio del hombre es el bien en cuanto conocido, no debe entenderse en un sentido subjetivo como si el bien se identificara con nuestra idea, con nuestro sentimiento, con nuestra opinión sobre el bien. Esto sería directamente contrario, para santo Tomás, a la noción misma de verdad, que designa la realidad del ser captada en sí misma por la razón, contrario también al amor de amistad, que nos inclina a amar por y en sí mismo. El sujeto humano no hace ni crea la verdad ni el bien, sino que se hace a sí mismo al abrirse a la verdad por la razón y al bien por el amor justo. La concepción subjetiva de la verdad y del bien es sin duda una de las tentaciones más sutiles y más insidiosas para la inteligencia. Encierra y ata al espíritu, frecuentemente en nombre de la razón, en un universo de puras apariencias.

4. *«Bonum est faciendum, malum est vitandum»*

La inclinación natural al bien se expresa, según santo Tomás, en la proposición «bonum est faciendum, malum est vitandum», que la tradición transmite como el principio primero de la vida moral. Se constituye, por tanto, en el primer principio de la razón práctica, en correspondencia con el de la razón especulativa.

La interpretación y la traducción de este principio parecen ser evidentes de suyo. Por influencia de las morales de la obligación se ha visto en él habitualmente la expresión del deber como un sentimiento primitivo y, en este sentido, se traduce: hay que hacer el bien y evitar el mal, es decir, es una obligación hacer el bien y evitar el mal.

Ahora bien, para santo Tomás, el sentimiento de la obligación no es primero. Está arraigado en las inclinaciones naturales a la verdad y al bien; se funda en el atractivo y en la exigencia del verdadero bien. Debemos dar, por consiguiente, una significación diferente a la proposición «bonum est faciendum, malum est vitandum» si queremos que sea verdaderamente un principio primero, la expresión de lo que hay de más primitivo en la vida moral.

Nuestra interpretación comportará un doble nivel, el de la inclinación natural al bien, en la fuente de toda acción moral, y el de la elección concreta, en el que se realiza la acción moral.

a) *En el nivel de la inclinación natural al bien,* el principio «bonum est faciendum, malum est vitandum» expresa directamente esta inclinación y significa: todo hombre desea espontáneamente lo que se le presenta como bueno y huye espontáneamente de lo que experimenta como malo. Tiende naturalmente a hacer lo uno y a evitar lo otro. Es la expresión de un instinto espiritual primero, el sentido original del bien y del mal. Este principio se aplica en todos los planos de la vida del hombre, en la reacción respecto del bien y del mal, de la felicidad y del sufrimiento en todo dominio, pero se verifica principalmente en el plano moral. Es, en efecto, una ley intrasgredible en su origen: al hombre no se le puede impedir aspirar al bien y huir del mal que percibe y experimenta. Esta reacción natural subsiste incluso en la acción mala.

b) *En el nivel de la elección concreta.* El principio «bonum est faciendum, malum est vitandum» está ordenado a la acción concreta. Es en este nivel en el que se plantea la cuestión moral sobre la elección: el discernimiento entre el bien real y el bien aparente, entre el mal real y el mal aparente. O hacer fortuna cometiendo la injusticia o renunciar a enriquecerse prefiriendo la justicia. Nuestro principio va a expresar en este caso la presión y la exigencia del verdadero bien y de la razón justa sobre la voluntad. Significa: hay que hacer el verdadero bien a pesar de la apariencia de mal que presenta (la pérdida de la ocasión de hacer fortuna), hay que evitar el verdadero mal a pesar de la apariencia de bien que ofrece y el atractivo que ejerce. La fuerza, la presión íntima del sentido de la verdad y del bien en la razón, en la conciencia, está en el origen del sentimiento de la obligación moral; pero ésta no agota el contenido de ella, porque esta inclinación nos lleva más allá, hacia un crecimiento en el amor del bien y en el conocimiento de la verdad. Tal es el sentido moral que fortificará las virtudes, especialmente la justicia, que es una voluntad, un amor firme y constante de lo que es justo. En la distinción entre el bien real y el bien aparente, que exige la aplicación del principio «bonum est faciendum, malum est vitandum», el papel principal recaerá en la prudencia como la virtud del discernimiento moral. No una prudencia tímida por el miedo de la ley y del pecado, sino una virtud perspicaz y valiente, emprendedora incluso, pues su objetivo es hacernos obrar de la mejor manera.

El alcance general de la inclinación al bien

La inclinación natural al bien es la primera, en el fundamento del orden moral. Tiene un alcance general, pues es el movimiento primitivo de la voluntad que cubre todo el dominio de la moral. Un

acto es moral en la misma medida en que es voluntario, en que concierne al bien. Las inclinaciones naturales que se pueden reconocer en las otras facultades y partes del hombre vienen a disponerse bajo la inclinación al bien y a constituir diferentes géneros de bienes, provocando el deseo y el amor.

Para exponer las inclinaciones naturales, santo Tomás se preocupa por mostrar su arraigo en la naturaleza del hombre en sus principales niveles. El hombre es un microcosmos. Cabe distinguir en él una parte que le es común con todas las substancias, sean animadas, como las plantas, o inanimadas, como las piedras; es el nivel físico, químico y biológico. Existe, luego, una parte que tiene en común con los animales, a la que cabe llamar el nivel psíquico. Hay, por último, una parte que le es propia como ser dotado de razón; es el nivel racional o espiritual.

No nos engañemos, sin embargo, respecto de esta división. Estas partes del hombre no están en él separadas, como se ve en la naturaleza. Están reunidas y dotadas de una unidad natural comparable a la de los miembros del cuerpo según el apólogo clásico. La parte racional asume las partes biológicas y psíquicas, y éstas reciben de aquella una dimensión y unas capacidades nuevas. Santo Tomás indicará de la manera más fuerte esta conjunción en su tesis sobre la unidad substancial del compuesto humano.

Vamos a pasar revista a las principales inclinaciones naturales que actualizan la inclinación al bien, pero teniendo siempre en cuenta su integración en el hombre. Recordémoslas. En primer lugar, está la inclinación a la conservación del ser, común al hombre y a todas las substancias; luego, la inclinación a la unión sexual, común al hombre y a los animales; por último, dos inclinaciones espirituales, la inclinación a la verdad y a la vida en sociedad. Nos permitiremos, sin embargo, modificar el orden, situando en último lugar la inclinación a la vida sexual, pues nos parece útil mostrar más ampliamente su dimensión humana y cómo colaboran con ella las otras inclinaciones.

4. La inclinación natural a la conservación del ser

La primera inclinación del hombre hacia su bien le es común con todas las substancias: es la inclinación a la conservación del ser según su naturaleza propia, y la huida de lo que le es nocivo. Esta inclinación es fundamental, pues concierne al ser mismo del hombre, en la base de sus sentimientos y de sus actos. La generalidad de

la inclinación manifiesta su carácter primitivo. Conserva la substancia del hombre y asegura su mantenimiento en la existencia.

La substancia y la persona

El término substancia merece alguna explicación. La substancia se puede definir como lo que es permanente en un sujeto susceptible de cambiar, según la etimología de la palabra «substare», mantenerse por debajo; o también: lo que existe por sí mismo; y, por último, lo que hay de esencial en un pensamiento o en un discurso. Ahora bien, en la reflexión se advierte que esta noción se realiza de la mejor manera, no en los seres inanimados, como se pensaría fácilmente, sino en los seres espirituales, como el hombre, exactamente en su calidad de persona. La persona designa, en efecto, el sujeto que subsiste en nosotros y se desarrolla a través de todos los cambios de la vida y del obrar. Es el hogar de unidad en la multiplicidad de los sucesos vividos. Al mismo tiempo, dado que tenemos el poder de obrar por nosotros mismos, libremente, manifestamos que tenemos el ser de nosotros mismos, y, por tanto, que somos una substancia, precisamente en cuanto personas. Por último, el término substancia designa lo que es esencial en nosotros, nuestra naturaleza propia, que somos un ser espiritual, una persona. La substancia en el hombre designa su ser, su existencia y su esencia.

Es absolutamente preciso tener en cuenta esta dimensión analógica en la significación del término «substancia», cuando se aplica a la naturaleza humana y a sus inclinaciones. Este término puede tener un mínimo de sentido, como en el caso de los seres inanimados, que no son más que substancias (aunque son substancias verdaderamente), y un máximo de contenido, como en la naturaleza espiritual y personal. Ésta es la realización plena de la substancia.

El deseo de ser y de vivir

En consecuencia, la inclinación a la conservación del ser que procede de nuestra calidad de substancia, no es ciega y totalmente inconsciente, como son los movimientos de los seres naturales o de los cuerpos químicos, ni tampoco constriñente a la manera de las leyes físicas. Esta inclinación es ciertamente tan profunda que escapa a menudo a nuestra conciencia clara, pero obra en nosotros como la fuente misma de todo querer consciente y libre. Produce en noso-

tros el deseo espontáneo de ser y de vivir. Este deseo es incoercible y, sin embargo, no nos constriñe; no contraría nuestra libertad, sino que la hace ser y la inspira. La inclinación a la conservación del ser está en la fuente de la vida y de la acción. Nos conduce hacia ese bien primitivo que es la existencia, según nuestra naturaleza propia como seres vivos, racionales y libres.

El amor natural a sí mismo

Los moralistas se apoyan en la inclinación natural a la conservación del ser para fundar el derecho a la legítima defensa. Se puede ver en ella también la base del deber de respetar la vida de los otros expresada en el precepto: «no matarás». Pero esta inclinación es más rica y más positiva de lo que nos da a entender esta utilización, por justa que sea.

La inclinación al ser es la fuente directa del amor espontáneo y natural a sí mismo[7]. Forma en nosotros el amor a los bienes más naturales, como la vida y la salud. Nos lleva a buscar todo lo que nos es útil para asegurar nuestra subsistencia, como el alimento, el vestido, la morada; nos incita tanto a la acción como al reposo en el sueño, inspira el progreso en la adquisición y el uso de estos bienes, y sugiere la medida conveniente de ellos. Esta inclinación se muestra con frecuencia del modo más claro a la conciencia cuando es contrariada, en nuestras reacciones espontáneas respecto de la enfermedad, ante el dolor, la mutilación y la muerte, el hambre y las privaciones, en el miedo y el sufrimiento. Como deseo de ser y de vivir, está herida por la tentación de la desesperación y del suicidio, por el vértigo de la nada.

No cabe, sin embargo, limitar la inclinación a la conservación del ser, sólo al plano de la existencia corporal, donde se manifiesta primeramente. Se ejerce de una forma más radical en el plano espiritual en el que tiende a coincidir con el sentido natural del bien. Forma en nosotros este amor primitivo de sí mismo que es la base necesaria del amor al prójimo, anteriormente a todo repliegue egoísta. Tal es la fuente de la necesidad de amar. Esta inclinación espiritual, que permanece a menudo latente bajo los deseos superficiales, puede superar toda otra cuando adquiere vigor, incluso al amor a la salud y a la vida corporal, como en aquellos que soportan las priva-

7. Véanse, por ejemplo, las bellas páginas de Cicerón sobre el tema en el *De finibus bonorum et malorum* (1. V, c. IX y ss.).

ciones y las penas hasta dar su vida por lo que aman, por la verdad, la justicia o la fe. Al hacer esto se aman a sí mismos de la mejor manera, como ya observó Aristóteles.

Una inclinación dinámica

Contrariamente a lo que puede hacer creer la expresión «conservación del ser», esta inclinación natural no es «conservadora» en el sentido en que se opone este término al de «progresista». La conservación de un ser vivo es de suyo dinámica. Engendra el progreso y apunta a la perfección del ser en todos los dominios de la actividad humana, tanto en el plano material como en los planos intelectual y espiritual. En particular se halla en la fuente del lento progreso de la libertad, que hemos descrito y que la conduce por etapas en la educación hasta su madurez.

Por lo demás, al pertenecer a una naturaleza espiritual, la inclinación a la conservación y al desarrollo del ser es, en el hombre, capaz de desdoblarse, de algún modo, gracias al amor de amistad, que le procura su mejor perfección. Al amar al prójimo como a sí mismo, el hombre llega a considerar y a desear la conservación del bien de los que ama como si ellos fueran él, aunque sigan siendo distintos de él. Los mandamientos negativos: «no matarás, no codiciarás los bienes ajenos», conducen así, de un modo natural, a los preceptos positivos y dinámicos: «amarás a tu prójimo como a ti mismo», así como a la regla de oro que resume la Ley y los Profetas, en el Sermón de la Montaña[8].

8. En el *De finibus bonorum et malorum* (1. V, c. IX y XXIII), Cicerón muestra cómo la inclinación a la conservación y al amor a sí mismo conduce finalmente a la «caritas generis humani», que se expresa en la virtud de la justicia. Sobre el amor natural a sí mismo puede ser también esclarecedor comparar la concepción de santo Tomás con la de Jean-Jacques Rousseau.

Para Rousseau, el individuo concreto es naturalmente bueno; es la sociedad la que lo pervierte. Profeta de la bondad natural, Rousseau tendrá siempre para sí su conciencia personal, como observa maliciosamente Diderot, y rehusará someterse al juicio de cualquier otro, incluso de Dios, que no puede sino ratificar el juicio de la conciencia. El amor natural a sí mismo es, pues, siempre bueno en el individuo, fuera de la intervención de la sociedad. Para santo Tomás, el hombre concreto es una mezcla de bondad natural nacida de Dios, y de pecado, causado por la deficiencia del hombre. El amor a sí mismo es bueno en su fuente, pero está viciado por el amor propio, que es un repliegue sobre sí, contrario a la apertura a Dios y a los otros hombres. El amor concreto a sí mismo tiene, por tanto, necesidad de una purificación que comenzará por la sumisión al juicio de Dios, a su luz de verdad, y por la confesión de la falta, que opera la conversión por la acción de la gracia.

Así entendida, la inclinación natural a la conservación del ser es una cierta participación en el amor con el que Dios se ama a sí mismo, en su ser y en sus obras, que le hace querer la conservación y la perfección de todos los seres que ama. Suministra al hombre la base de su participación en la libertad de Dios.

La inclinación natural al ser se desarrollará y se fortalecerá en el hombre por medio de las virtudes. Las más específicas son la esperanza natural, luego sobrenatural, que engendra el gozo de vivir, y la valentía, que protege y sostiene la esperanza en los peligros y ante los obstáculos. Pero estas virtudes no pueden mantenerse sin las otras, sobre todo sin la justicia, que versa especialmente sobre la inclinación hacia la vida en sociedad. En el dominio de la justicia la inclinación natural al ser suministrará el fundamento de una serie de derechos pertenecientes a todo hombre: además del derecho a la conservación del ser y de la vida, el de obtener los medios de subsistencia necesarios para la vida, como también lo que es útil para asegurar un cierto desarrollo material, intelectual y moral.

Por ser fundamental, la inclinación al ser y a la vida se volverá a encontrar, en cierto modo, en la base misma de las otras inclinaciones y se desplegará en simbiosis y en sinergia con ellas. Lo mismo ocurrirá con las diferentes virtudes que se enlazan con estas inclinaciones.

5. La inclinación natural al conocimiento de la verdad

El deseo de conocer

La inclinación al conocimiento de la verdad es tan natural al hombre que es constitutiva de su inteligencia. Le es propia según su definición de «animal dotado de razón». El amor a la verdad es, en este sentido, el deseo más humano. Está en el origen de las ciencias en todos los dominios. Se manifiesta ya en la simple curiosidad, tan

La sociedad es también una realidad mezclada: tiene su origen en una inclinación naturalmente buena que tiende a crear la amistad entre los hombres; pero, de hecho, está viciada por el pecado del hombre que tiende a proliferar por la multiplicación de los vínculos con los otros hombres. También la sociedad tiene necesidad, por tanto, de una conversión y de una purificación.

La obra de la gracia no consistirá en destruir, a causa del pecado, el amor natural a sí mismo y la inclinación a la vida en sociedad, sino en restituirles su bondad original, ordenándolos enteramente a un amor y a una bondad que sobrepasan al hombre. La caridad será el cumplimiento pleno tanto del amor a sí mismo como del amor al prójimo.

espontánea en el hombre, particularmente en el niño, que se le podría definir como un animal curioso, siempre atraído por la novedad, como los atenienses del tiempo de san Pablo o los lectores de periódicos de hoy en día.

Aristóteles pone el deseo de conocer en los orígenes de la filosofía: «Todos los hombres desean por naturaleza conocer. Signo de ello es el uso de los sentidos. Queremos usar nuestros sentidos aun prescindiendo de su utilidad, y especialmente el sentido de la vista. Incluso cuando nada tenemos que hacer, tenemos placer en mirar. La causa de esto es que la vista es el sentido más apropiado al conocimiento y discierne mejor la diferencia de las cosas» (I *Metaph.,* c. 1). Es por el asombro y la admiración, sobre todo ante los fenómenos de la naturaleza, por lo que los hombres han comenzado a filosofar (cf. I *Metaph.,* 982 b 11; santo Tomás, lect. 3)[9].

La curiosidad sensible se desarrolla en curiosidad intelectual para formar las diferentes ciencias, físicas primero, filosóficas después. Está dominada por el deseo de remontarse hasta las causas primeras, hasta las fuentes del ser y de la verdad, primero en el mundo, luego en el hombre. Sócrates concentra sobre el hombre su búsqueda de la verdad mediante el famoso precepto «¡conócete a ti mismo!». La indagación de la verdad adquiere así toda su densidad humana y comporta la exigencia de la sinceridad, de la rectitud y de la veracidad. San Agustín retoma el precepto socrático y lo profundiza según la experiencia cristiana: «Noverim me, noverim te!». El descubrimiento de la luz divina revela al hombre a sí mismo. «Entré (en mí mismo) y vi con el ojo de mi alma, como quiera que fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable... Estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce» (*Conf.,* 1. VII, X, 16). Toda la vida de Agustín relatada en las *Confesiones* está inspirada por la sed de la verdad. La verdad traza el camino del hombre hacia Dios: «Comprende, si puedes, que Dios es la verdad (Sab 9, 15). Pues está escrito que "Dios es luz"» (1 Jn 1, 5), no la luz que ven nuestros ojos, sino la que ve el corazón, cuando oyes decir: «"es la verdad"» (*De Trinitate,* 1. VIII, II, 3).

9. Cicerón escribe: «Es también primitiva en el hombre tanto su búsqueda como su persecución de la verdad. Pues, cuando estamos liberados de las ocupaciones y de los cuidados que la vida impone, nos entregamos al deseo de ver, de entender, de aprender, y pensamos que el conocimiento de las cosas ocultas o dignas de admiración es necesario para vivir felices» *(De Officiis,* 1. I, c. IV).

El amor a la verdad conduce a la vida contemplativa, en la que la preocupación principal estriba en la búsqueda, la consideración y el gozo de la verdad. Es ya predominante en filósofos como Platón, Aristóteles y Cicerón. Adquiere una densidad y un vigor nuevos en la tradición cristiana. La *Suma Teológica* está inspirada por un amor predominante a la verdad y constituye una obra principalmente contemplativa que retoma la definición agustiniana de la bienaventuranza como «gaudium de veritate».

Redescubrir la verdad

Hemos de hacer mucho hoy día para comprender nuestro deseo natural de verdad y devolver al mismo término de verdad toda su fuerza. Por influencia del racionalismo, la verdad se ha hecho abstracta y conceptual en filosofía; está despersonalizada y endurecida en las ciencias. La hemos confundido demasiadas veces con las ideas, las fórmulas y las palabras que intentan expresarla y en las que creemos encerrarla. No hemos conservado de ella más que reflejos e imitaciones. El daño es particularmente grave en moral, pues, por estar ordenada a la acción, la ciencia moral no se puede constituir ni llevar a cabo haciendo abstracción del sujeto humano, de la persona que engendra la acción. Conviene, por tanto, devolver a la verdad moral su densidad humana.

Es en la experiencia personal donde podemos reencontrar el sentido tanto de las principales virtudes de la inteligencia como de las cualidades humanas necesarias para alcanzar la verdad y gozar de ella. Tales son la sabiduría, que es una capacidad de juicio general y sintética, la inteligencia como una facultad de penetración hasta el interior de las cosas, la ciencia como un poder de comprensión y de descubrimiento en los diferentes dominios del conocimiento.

El moralista, y todo hombre con él, estará particularmente interesado por la virtud de la prudencia, que está necesitada, más que cualquier otra, de un redescubrimiento. La prudencia es una cualidad, una perfección de la razón práctica y del querer reunidos, o sea un discernimiento clarividente, aguzado por la experiencia activa, unido al sentido de la decisión que pertenece al hombre valiente y dueño de sí.

Estas virtudes recibirán una dimensión nueva con la intervención de la fe, que nos procura algo así como un instinto de la verdad divina, y con los dones del Espíritu Santo que perfeccionan las virtudes intelectuales: dones de sabiduría, de inteligencia, de ciencia y de consejo.

Derecho y deber relativos a la verdad

La inclinación a la verdad pone el fundamento natural del derecho de cada hombre a recibir lo que le es necesario para desarrollar su inteligencia, o sea, a una cierta instrucción proporcionada por la familia o por la sociedad. De ello resulta también para todos el deber fundamental de buscar la verdad y de cultivar su inteligencia, especialmente en el dominio moral, que concierne más directamente al hombre. El deber de buscar la verdad se nos impone desde el interior. Es una cara de la aspiración a la verdad y manifiesta su dominio sobre nosotros. Forma parte de la «disciplina» necesaria para que se formen en nosotros las virtudes que convergen en la prudencia. Nos impone el esfuerzo de aprender las reglas morales, como también de inquirir cuidadosamente las circunstancias de nuestros actos; nos empuja a alimentar nuestra inteligencia y nuestro amor a la verdad. Cabe preguntar si no ha sido demasiado descuidado, en la enseñanza moral de los últimos siglos, el desarrollo del amor a la verdad y el conocimiento, si no se ha contentado demasiado con una información sobre el texto y el tenor de la ley.

Como en el caso del sentido del bien, la inclinación a la verdad nos lleva más allá de la cuestión de los derechos y de los deberes, hacia un progreso regular en el conocimiento de lo verdadero, particularmente en el plano moral y espiritual. Esta preocupación debería ser especialmente fuerte entre los cristianos y en teología, por el impulso de la fe, que busca conocer lo que ama, según la fórmula agustiniana de la «fides quaerens intellectum» que está en el origen de la ciencia sagrada. Este progreso no consiste, por lo demás, tanto en la acumulación de conocimientos y de informaciones cuanto en la profundización de las verdades fundamentales, en el enriquecimiento y la madurez del espíritu que le confiere su fuerza y su amplitud.

La cuestión actual de la verdad

La cuestión de la verdad no es solamente filosófica o científica; tiene una historia y ha tomado formas nuevas que atañen tanto al pueblo como a los doctos.

Paradójicamente, el desarrollo de las ciencias modernas, que ha extendido los conocimientos humanos más allá de lo que cabría imaginar, ha provocado, como reacción, una relativización general de los conocimientos y del sentido mismo de la verdad. A la tentación del determinismo por la verdad científica ha sucedido la de la

relatividad de toda ciencia y de toda verdad. La verdad se ha hecho dependiente del sujeto que la piensa, ligada a su historia, a su medio, a su cultura, a sus intereses, a los imperativos sociales o políticos. Se dirá, pues: «Cada uno tiene su verdad». Esto es lo mismo que declarar llanamente que la verdad no existe.

El debate se prolonga y se hace dramático cuando un régimen estatal, fundándose en una ideología que identifica la verdad con la utilidad política o económica, impone al pueblo un verdadero sistema de mentiras, que encierra como una red su vida y sus actividades. Es lo que han entendido bien los disidentes rusos cuando ponen como un primer precepto, en su lucha por la libertad, el deber de no mentir jamás, no aceptar entrar en la lógica del sistema diciendo una mentira, aunque sea sobre pequeñas cosas[10].

El problema de la verdad no es propio sólo de los regímenes del Este. Se vuelve a encontrar, bajo formas a veces más insidiosas, en el Occidente, en la medida en que nuestras sociedades se dejan dominar por la consideración de la utilidad y de la técnica, por el interés de la producción y del consumo, o incluso por la presión de la opinión pública, por la moda intelectual, como señaló Soljenitsin en su discurso en Harvard[11].

Hasta los mismos moralistas han concedido a veces demasiado a la mentalidad utilitaria y técnica de nuestra época.

Es el caso, nos parece, de la corriente que cabe denominar «proporcionalista» o «consecuencialista». En ella se evalúa la cualidad moral de un acto sobre la base de una comparación o proporción de sus ventajas y desventajas «premorales», de sus consecuencias buenas y malas, a largo o corto plazo. Esta comparación es evidentemente necesaria en la estimación del valor de un acto, pero permanece en un nivel exterior y técnico; no es suficiente para penetrar hasta el nivel propiamente moral, que se halla en la interioridad de la persona humana, en la que domina la exigencia de la verdad y del bien con su dimensión universal. Una concepción semejante de la moral implica el riesgo de una reducción del bien a un cálculo de utilidad, lo que nos

10. Cf., además del testimonio en favor de la verdad y de la justicia de Soljenitsin, el libro de VACLAW HAVEL, *Il potere dei senza potere* (CSEO, 1979), que encomia la «vida en la verdad» contra la dictadura «postcapitalista», y en el que muestra que el simple hecho de poner un cartel de propaganda en un escaparate introduce en la «vida en la mentira».

11. «El Occidente, que no posee censura, opera, sin embargo, una selección puntillosa al separar las ideas de moda de las que no lo son —y aun cuando estas últimas no se apagan por la fuerza de una prohibición, no pueden expresarse verdaderamente ni en la prensa periódica, ni por el libro, ni por la enseñanza universitaria. El espíritu de vuestros investigadores es libre jurídicamente, pero está cercado por todas partes por la moda» (*Le déclin du courage,* Seuil 1978, p. 30).

pone sobre la pendiente de una disminución del sentido de la verdad y, con él, de lo que hay de más específico en el hombre y en la moral[12].

El amor a la verdad por sí misma y la objetividad

Un punto decisivo estriba justamente en la superación tanto del orden de la utilidad o del interés material, como del placer, que el amor a la verdad lleva a cabo. La verdad reclama ser amada, buscada y servida por sí misma, hasta el sacrificio en ocasiones del interés propio, hasta poner en peligro la vida si es preciso[13]. Es, por tanto, de naturaleza desinteresada; sin embargo, interesa al hombre hasta el punto más alto y le atrae fuertemente, pues no hay bien verdadero sin ella. El amor a la verdad es constitutivo de la personalidad humana y le asegura su dignidad. El hombre es un ser para la verdad. Es herido en su interioridad cuando el espíritu de mentira se instala en él. No puede ser tampoco verdaderamente libre, si no ama la verdad y no la busca en su corazón. El hombre se hace inevitablemente esclavo de las discusiones, de las pasiones o de las ideas que le incitan a la mentira. Sin el amor a la verdad, pierde su mejor punto de apoyo, el fundamento para construir sólidamente una vida personal.

El amor a la verdad va parejo con el sentido de la objetividad. No la objetividad fría e impersonal de las ciencias positivas, sino ese sentido muy humano de la realidad de los seres y de las personas, que nos abre las puertas de su interioridad y que pone, con la aceptación de su distinción entre ellos y nosotros, las bases sobre las que se edifica el amor de amistad. Éste no puede existir si no es verídico, si no es objetivo. Es por esta objetividad profunda por la que la verdad revela al amor su bien propio.

12. Cf. nuestro artículo sobre «La question des actes intrinsèquement mauvais» en la «Revue thomiste» 82 (1982) 181-212; 84 (1984) 618-624.

13. Se puede citar aquí todavía a Cicerón: «Y los que pretenden (los epicúreos) que es en los placeres del espíritu donde está el motivo por el que son cultivados los estudios de que he hablado (la filosofía), no comprenden que lo que hace precisamente a estos estudios deseables por sí mismos, es que ningún punto de vista utilitario se mezcle en el espíritu con las satisfacciones que él recibe y que es la ciencia misma la que regocija, aun cuando deba haber molestias» (*De finibus bonorum et malorum,* 1. V, c. XIX).

Y más adelante: «De estas observaciones que he presentado brevemente (no las he desarrollado como habría podido porque son indiscutibles), de estas observaciones, digo, resulta evidente que todas las virtudes así como la "honestas" (la calidad moral) que emana de ellas y las vincula, deben ser buscadas por sí mismas. — «... et virtutes omnes et honestum illud quod ex iis oritur et in iis haeret per se esse expetendum» (*De finibus bonorum et malorum,* 1. V, c. XXIII).

El amor y la verdad están así naturalmente unidos el uno a la otra en el obrar más personal y se reencuentran en el centro mismo de la libertad. La educación de la libertad será simultáneamente una educación en la verdad y en el amor. Todos los valores morales y las virtudes deberán ser aclarados y penetrados por el amor a la verdad.

Dimensión contemplativa y universalidad

La verdad así entendida es de naturaleza contemplativa, lo que no le impide ser luego poderosamente activa y práctica. Por ello, la teología, que es obra de la verdad, será, según santo Tomás, principalmente contemplativa; pero esta contemplación contiene en sí toda la fuerza de la caridad que nutre manifestándole su Objeto principal. Y esto porque el amor se fortifica por el conocimiento de lo que ama, y busca luego conocerlo aún de mejor modo. Por ello la teología está orientada hacia la visión de Dios, donde se encuentra la bienaventuranza plena según la Revelación. Santo Tomás lo indica al hablar de «la inclinación natural a la verdad sobre Dios», haciendo coincidir el deseo de la verdad con el deseo de Dios, como fuente y término de toda verdad.

La inclinación natural a la verdad tiene, por tanto, un alcance universal en moral, como en todos los dominios del conocimiento. Se puede incluso decir que forma, en el hombre, el sentido mismo de lo universal. Por consiguiente, toda verdad, incluso la más humilde, posee como un halo, una irradiación de universalidad. La universalidad de las leyes morales se fundará precisamente sobre su verdad, en conformidad con la naturaleza humana, que, en su inteligencia, ha sido creada para la verdad. En esta línea es indispensable restituir a la moral su dimensión contemplativa.

6. La inclinación natural a la vida en sociedad

En el origen de la sociedad

La inclinación a la vida en sociedad es expuesta por Aristóteles al comienzo de la *Política,* en la que se califica al hombre de «zôon politikón», lo que santo Tomás traduce por «animal sociale et politicum». Cabría decir, en castellano, que el hombre es un ser sociable por naturaleza. He aquí el texto de Aristóteles: «La razón por la que el hombre es un animal sociable (político) en mayor grado que las

abejas o que otro animal gregario es algo evidente. La naturaleza, en efecto, no hace nada en vano. Ahora bien, el hombre es el único entre los animales que posee el don de la palabra (logos). El grito (o la voz, "fôné") es el signo de lo agradable y de lo desagradable... La palabra tiene el fin de indicar lo útil y lo nocivo, también lo justo y lo injusto. Pues es propio del hombre entre todos los animales tener el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de otras cosas semejantes. La comunidad («koinonía») de estas cosas hace la casa y la ciudad» (I *Polit.* 1253 a 7-18); S. Thomas, *In Polit.* lect. 1 n. 36-37)[14].

Para explicar la inclinación del hombre a la vida en sociedad, cabe alegar múltiples razones de utilidad, como hace santo Tomás al comienzo del *De regimine principum.* A diferencia de los animales, provistos directamente por la naturaleza, el hombre no tiene sino la razón y las manos para subvenir a sus necesidades naturales: la alimentación, el vestido, la vivienda, la defensa. Por ello tiene necesidad de los otros para procurarse estos bienes. Los animales gozan también de una estimación natural de lo que les es útil para la vida y la salud. El hombre no tiene más que una percepción general que debe ser precisada por la razón y por la experiencia. Por ello tiene también necesidad de otros hombres (1. I, c. I, ed. Marietti, n. 741-742).

La inclinación a la amistad

Por importante y manifiesta que sea, la utilidad material no es, sin embargo, la única razón, ni siquiera la principal, de la inclinación del hombre a la vida en sociedad; es preciso buscar una explicación más profunda en su naturaleza espiritual. Es lo que indica el signo señalado por Aristóteles: el lenguaje, que es una propiedad del hombre. La palabra es la obra directa de la razón (en griego, el término «logos» significa a la vez la razón y la palabra, como en castellano el término «razón» designa la facultad y el argumento) y sirve

14. Encontramos la misma doctrina en Cicerón, que se inspira evidentemente en Aristóteles: «La misma naturaleza, por medio de la razón, une a los hombres en vista de una comunidad de lenguaje y de vida; les inspira sobre todo el amor por los que han nacido de ellos, les impele a hacer reuniones, asambleas de hombres y a frecuentarlas...

»Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem, ingeneratque in primis praecipuum quemdam amorem in eos qui procreati sunt, impellitque, ut hominum coetus, et celebrationes, et esse, et a se obiri velit...» (*De Officiis,* 1. I, IV). Véase también la formación de la «caritas generis humani» y de la justicia en el *De finibus bonorum et malorum*, 1. V, XXIII.

esencialmente a la comunicación. Es un rasgo distintivo del hombre en cuanto ser racional y en cuanto ser sociable[15].

El fundamento más profundo de la inclinación a la vida en sociedad se manifiesta en la necesidad tan humana de la amistad, del afecto o del amor. Según Aristóteles, comentado por santo Tomás, de todos los bienes útiles al hombre la amistad es el mejor y el más deseable, pues «sin amigos, ¿qué valdría la vida, por colmada que esté de todos los bienes?» (*Ética,* 1. VIII, c. 1, 1155). Cabe mostrar cuán útil es la amistad tanto en los jóvenes como en los ancianos, pero sobre todo en los que están en la fuerza de la edad para el cumplimiento de las acciones buenas, la realización de obras de caridad, tanto en el orden intelectual de la contemplación como para las acciones exteriores en las que la ayuda puede ser más directa. Se puede concluir, por tanto, que la amistad es el más necesario de todos los bienes (cf. s. Thomas, *In VIII Eth.,* lectio 1, ed. Marietti, n. 1539-1540). Ahora bien, la amistad, como la virtud, sobrepasa el orden de la utilidad material.

En el tema de la amistad, lo que se considera es la relación radical del hombre con los otros, tal como aparecerá en el mandamiento: «Amarás al prójimo como a ti mismo». Por su naturaleza espiritual, el hombre está inclinado a unirse a los otros en el amor o la amistad. Es un deseo primordial, el germen natural de toda comunidad y sociedad.

Se puede mostrar cómo esta inclinación recibe su realización primera en el afecto familiar y se extiende después a las demás comu-

15. Cabría objetar, en la línea de Bergson, que la lengua humana es utilitaria por naturaleza, y que lo es, en verdad, ampliamente en el uso común. Esto se explica por el hecho de que las palabras reciben su significación a partir de la experiencia sensible en la que domina la consideración de lo útil. No pueden, por tanto, adquirir una significación que sobrepase lo útil, sin una cierta elaboración del sentido, que deberá hacerse tanto del lado del oyente como del que habla, para que la comunicación pueda lograrse a ese nivel. Nosotros preferimos decir que el lenguaje y las palabras son ambivalentes, en este sentido: para quien considera todas los cosas desde un punto de vista utilitario, todas las palabras y las ideas se orientan hacia lo útil, comprendiendo ahí tanto las palabras más generosas en las que él sobreentiende siempre un retorno sobre sí mismo, como en la enseñanza del Sermón de la montaña sobre la limosna que se hace para el Padre que ve en lo secreto, pero de la cual se dice que el Padre nos la devolverá.

Por el contrario, para quien ha descubierto la naturaleza desprendida, generosa, de la cualidad moral, las palabras y el lenguaje reciben una polarización totalmente distinta. El mismo término «útil» se orienta en este caso hacia lo que sobrepasa la utilidad, en el sentido habitual, y se podrá sostener, como Cicerón y san Ambrosio después, que la verdadera utilidad para el hombre se halla en la virtud, amada por sí misma. Pero será preciso emplear fórmulas paradójicas para expresar tales realidades, como en las palabras de Cristo: «Quien ame su alma la perderá y quien odie su alma en este mundo la guardará para la vida eterna» (Jn 12, 25).

nidades hasta dar nacimiento a la «caritas generis humanis», de la que hablará Cicerón (*De finibus bonorum et malorum,* 1. V, XXIII). Así, la sociedad, que descansa en el vínculo innegablemente natural que une al hombre y a la mujer, que lo prolonga y perfecciona, es ella misma natural. Su homogeneidad con la familia aparece especialmente en el hecho de que las principales relaciones en la sociedad, en la forma de gobierno, por ejemplo, encuentran su tipo en las diversas relaciones formadas en el seno de la familia, lo que, por lo demás, concuerda bastante con la psicología.

Justicia y amistad

La inclinación a la vida en sociedad, natural al hombre en cuanto a su razón y a su voluntad, como para la satisfacción de sus necesidades, va a reforzarse y a desarrollarse gracias a las virtudes, la principal de las cuales será la justicia. Como voluntad firme y constante de dar a cada uno lo que es debido según la regla general de la igualdad, la justicia es la virtud propia de la vida en sociedad y adquiere, por este hecho, un alcance general entre las virtudes, en la medida en que la vida moral y personal se integra en el cuadro de la sociedad.

La justicia, sin embargo, no alcanza su perfección más que cuando consigue crear la amistad, en los diversos niveles de la sociedad, desde la amistad personal y familiar hasta la amistad social y política. Según Aristóteles y santo Tomás, el fin de la ley civil es la formación de la amistad entre los ciudadanos, una amistad sólidamente fundada sobre la justicia y las otras virtudes, y no vaga y sentimental.

Semejante concepción prepara bien la llegada y la comprensión de la caridad, que renueva y enriquece la relación con los otros en el plano comunitario y en el plano personal, como aparece en la formación de la comunidad apostólica de Jerusalén, en la que todos tenían un sólo corazón y una sola alma y ponían sus bienes en común (Hch 4, 32). El amor fraternal arraiga, a partir de entonces, en el mismo amor a Dios y adquiera una dimensión eclesial, extendiéndose a todos los hombres por la llamada y la intención.

La sociedad, obra natural o creación artificial

La doctrina sobre la inclinación natural como base de la sociedad, tan común antaño y tan sólida aparentemente, constituye, sin em-

bargo, uno de los puntos de divergencia más radicales con las concepciones modernas de la sociedad nacidas del nominalismo. Tan pronto como el hombre se define, de alguna manera, por la reivindicación de su libertad frente a las otras libertades paralelas, el vínculo natural con los otros hombres, sometidos, de ahora en adelante, a la elección entre cosas contrarias, se rompe e incluso se invierte para convertirse en un antagonismo. El hombre no es por naturaleza un hermano o un amigo para el hombre, sino un adversario. Es el famoso: «homo homini lupus», que se aplica tanto a las relaciones familiares, como a las sociales. O si no se va tan lejos en la lógica de las ideas, se sostendrá al menos que la sociedad es una creación del hombre, una realidad artificial, cuyo origen se verá en una convención o en un contrato destinado a evitar que los hombres se destruyan entre sí, a fin de que, más bien, se ayuden para subvenir a sus necesidades. Sólo es, pues, natural al hombre la inclinación a satisfacer sus deseos; pero se halla sometida finalmente a la afirmación de su libertad. Lo que todavía se reconoce como natural se hace así, en el fondo, algo individual, y la espontaneidad que se vincula a ello se convierte en una reivindicación de la libertad en contra de las reglas sociales. La naturaleza queda orientada hacia el yo individual por el predominio de una libertad que se sitúa, sin embargo, por encima de ella. Las reglas morales que limitan la libertad y ponen obstáculos a la espontaneidad serán atribuidas a la sociedad y participarán de su carácter artificial.

Divergencias en la interpretación de los dos primeros mandamientos

Lo que se debate es una cuestión de separación. Concierne a la relación con los otros y a la interpretación del segundo mandamiento, piedra angular de la moral. Si el vínculo con los otros, origen de la sociedad, es una piedra puesta sólidamente, el edificio de la moral puede apoyarse sobre ella y participar de su carácter natural. Por el contrario, si la relación con los otros es artificial, si la realidad del hombre es totalmente individual, entonces la piedra del segundo mandamiento está como rota. Tiene necesidad, como también la moral, de recibir otra base que la que tiene: ésta será la idea de la obligación que se impone al amor mismo como a toda inclinación natural. El principio de la moral con relación a los otros es, por tanto, el imperativo del segundo mandamiento más que el vínculo de amor que forma su contenido. La interpretación del primer mandamiento estará también afectada por esta divergencia, pues existe una cierta sociedad del hombre con Dios. Para santo Tomás

como para los Padres, las relaciones que la naturaleza establece entre los hombres y con los seres del universo son una prolongación y una participación de los vínculos, que cabría denominar sobrenaturales, que unen al hombre con Dios como con la fuente de su naturaleza y de su ser por la sabiduría y el amor creadores. Por ello el hombre experimenta un amor natural hacia Dios y un deseo de conocerlo, tan primitivos que vencen al amor espontáneo a sí mismo, y decimos esto sin tener en cuenta la influencia del pecado. El primer mandamiento corresponde, por tanto, a una inclinación supremamente natural en el corazón y en el espíritu del hombre. La caridad, lejos de suplantar estas aspiraciones, las retomará, las librará del pecado y las asumirá para procurarles un cumplimiento que sobrepase la naturaleza creada. La caridad forma entre el hombre y Dios unos lazos supremamente naturales con una participación directa en la espontaneidad y en la sabiduría del Espíritu Santo.

Estas relaciones son rotas completamente por el nominalismo. Entre la libertad del hombre y la de Dios no existe ningún vínculo natural, sino solamente una relación de poder: la obligación moral impuesta al hombre por la omnipotencia divina. La esencia del primer mandamiento no se halla ya en el amor, sino en el imperativo absoluto del poder divino. Éste tiene sobre el amor un poder tan libre que Dios puede ordenar a un hombre que le aborrezca, según la famosa hipótesis de Ockham. Por tanto, la caridad no puede ya formar los vínculos naturales entre el hombre y Dios. Cualquier sociedad que los reúna será, en su fondo, artificial, como un contrato o una alianza que sigue estando suspendida de la libre decisión de las libertades que se comprometen. Siempre será de tipo jurídico. El primer mandamiento se convertirá en una suerte de principio del derecho divino: la afirmación de la voluntad divina como el origen de toda obligación del hombre hacia Dios, hacia la sociedad civil o eclesiástica. Es un fundamento, en un sentido, muy sólido a causa de la omnipotencia divina y, al mismo tiempo, muy frágil a causa de la arbitraria soberanía que pertenece a la voluntad de Dios.

Otra concepción de la justicia

En consecuencia, la noción de justicia se transforma. Habiendo perdido su fundamento natural, la justicia se convierte en una creación de la sociedad. Toda ella emana de una presión de la sociedad sobre el individuo. Y esto a menos que el individuo mismo no se apodere de ella y no identifique la justicia con el derecho subjetivo

que puede reivindicar ante la sociedad. La lucha entre el individuo y la sociedad se transporta así al corazón mismo de la justicia.

En cuanto a la justicia ante Dios, oscila entre el legalismo, que hace valer ante Dios las obras de la ley, y el antilegalismo, que las rechaza totalmente en nombre de la gracia y de la fe.

El tema mismo de la amistad desaparece prácticamente del dominio de la moral. La amistad es evidentemente irreductible a la idea de obligación, pero es sobre todo, en su esencia y en su experiencia, más todavía que la justicia, un testimonio directo en favor de los vínculos naturales que pueden unir al hombre con el hombre. La amistad no puede subsistir sin una espontaneidad profunda, lentamente madurada, que haga emerger lo que hay de mejor en la naturaleza humana, su poder natural de comunión y de comunicación, que reside en el corazón mismo de la libertad.

Realizaciones múltiples

La inclinación a la vida en sociedad conocerá múltiples niveles de organización: en el plano de la sociedad civil, en los intercambios de bienes de toda clase, materiales y culturales; en el plano de la amistad personal, en el que la comunicación es más profunda y rica; en el plano de la caridad, en el que la comunión descansa en Cristo y en el don divino. Adquiere ahí un alcance general, reuniendo en ella, bajo el amparo de la justicia, de la amistad o de la caridad, las otras inclinaciones naturales que contribuye a desarrollar. Así, la justicia será considerada como una virtud general por su dimensión social o política. La caridad, por su parte, se convertirá en la forma de las virtudes, en la animadora de toda la moral cristiana.

En cuanto a la amistad, proporciona el tipo específico de amor que conviene a la calidad y al orden moral: el amor de amistad, que consiste en amar a los otros o al bien por sí mismo y en sí mismo. Las palabras difícilmente pueden expresarlo de modo adecuado, sólo la experiencia lo revela convenientemente.

7. La inclinación sexual

A. *La sexualidad en el hombre*

Santo Tomás presenta la inclinación sexual poniéndola en relación con la naturaleza que el hombre tiene en común con los otros

animales y que le dispone a la unión de los sexos, a la generación y a la educación de los hijos. «Hay en el hombre una inclinación más especial (que la conservación del ser), que le es común con los demás animales. Según ella, se dice (en Ulpiano, en el siglo III, y en el Digesto de Justiniano, del 533) que la ley natural comprende "todo lo que la naturaleza ha enseñado a los animales", como la unión de los sexos, la educación de los hijos, etc.» (I-II, q. 94, a. 2).

Son necesarias algunas explicaciones para comprender esta presentación. Notemos, ante todo, que el término animal no tiene ningún matiz peyorativo, ni despreciativo, ni en santo Tomás ni tampoco en los juristas romanos. La descalificación moral de la animalidad proviene sobre todo del racionalismo moderno, que ha separado el puro pensamiento del cuerpo y de los sentimientos, y ha provocado un cierto desprecio hacia ellos. Para santo Tomás, el término animal es tan moralmente neutro como el de pasión, que designa los sentimientos. Quiere decir: seres dotados de vida y de conocimiento sensible. Santo Tomás ve en esta naturaleza la obra de Dios; es, por tanto, buena como tal.

En el mismo sentido, cabe citar a Cicerón: es cosa común a todos los «animales» el deseo de unirse en vista a la procreación y el cuidado de los seres que se han podido engendrar[16]. Pero a continuación muestra Cicerón la diferencia entre el animal y el hombre: gracias a su razón, éste puede prever el futuro y proveer mejor a las necesidades de su familia. El afecto familiar estará también en el origen de la sociedad humana.

Prevengamos asimismo otro equívoco fácil. A consecuencia de la tradición latina que, como acabamos de ver, invoca, santo Tomás sitúa la sexualidad en el nivel de la naturaleza animal. Es efectivamente innegable que la sexualidad comporta una dimensión corporal y biológica que le es esencial, a diferencia de las inclinaciones espirituales. Cabe caracterizarla, por tanto, por esta dimensión común entre el hombre y el animal. Esto no significa, sin embargo, para santo Tomás, que la sexualidad humana se encierre en el nivel de la animalidad. Muy al contrario, se realizará en el hombre de una manera diferente y mucho más rica que en el animal gracias a su integración en la totalidad de la naturaleza humana, especialmente por su coordinación con las inclinaciones espirituales. Intentaremos mostrar esto posteriormente. Aquí también se aplica la doctrina de

16. «Commune autem animantium omnium est conjunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum quae procreata sunt» *(De Officiis,* 1. I, IV).

santo Tomás sobre la unidad substancial de la naturaleza humana: el hombre no está compuesto de tres almas como pensaban los agustinianos del siglo XIII, alma vegetativa, animal y espiritual, sino de una sola alma que cumple las funciones vitales en estos tres niveles, como un principio interior de unificación y de convergencia. La sexualidad tendrá, por tanto, otras dimensiones en el hombre a pesar de la semejanza natural con la sexualidad animal.

Una doctrina nueva

La doctrina de santo Tomás sobre la sexualidad es relativamente nueva respecto de la tradición agustiniana y de la escuela franciscana. Basándose en los textos de san Pablo y de san Agustín, en los que se considera la sexualidad en el estado concreto, en una experiencia afectada por la «concupiscencia» nacida del pecado original, Pedro Lombardo había ya propuesto la teoría de las «excusas» del matrimonio[17]: a causa de la concupiscencia, del deseo irregular que se ejerce en la sexualidad, el uso del matrimonio tiene necesidad de ser devuelto a su bondad original por ciertos bienes a los que está ordenado, es decir, la procreación, la fidelidad, el sacramento. La cuestión no era despreciar el uso de la sexualidad en el matrimonio, sino rectificarlo a causa de la concupiscencia carnal. Por otra parte, se encuentran textos muy bellos en san Agustín y en san Buenaventura sobre el apoyo mutuo, sobre el amor y la amistad entre los esposos.

Siguiendo a san Alberto Magno, desde su *Comentario de las Sentencias*[18], santo Tomás adopta un punto de vista nuevo basado en la doctrina de las inclinaciones naturales. Habiendo nacido de una in-

17. Esta expresión proviene del texto de 1 Cor 7, 6 en el que san Pablo escribe a los cristianos que se abstienen, para dedicarse a la oración, de volver con su mujer, a fin de evitar la ocasión de incontinencia que podría darse: «No os neguéis el uno al otro... Lo que os digo es una *concesión,* no un mandato». En latín: «Hoc autem dico secundum *indulgentiam,* non secundum imperium». La necesidad de indulgencia (el término griego «suggnômè» significa indulgencia o concesión) se ha extendido al uso general del matrimonio. El mismo término se ha explicado como una permisión de usar de un bien menor, el vínculo matrimonial formado por el consentimiento de los esposos, y de servirse de un mal menor, es decir, venial, o sea, la unión carnal que se realiza por impulso de la concupiscencia. La afirmación de la bondad del matrimonio se mantiene firmemente, así como la condenación de los que lo reprueban.

18. IV *Sent.* dist. 26 a 42. El texto se retorna en el *Suplemento* de la *Suma Teológica,* q. 41 a 68, con algunas cuestiones suplementarias. Desafortunadamente, santo Tomás no ha podido terminar su exposición sobre los sacramentos en la *Suma*; pero su doctrina está ya muy elaborada y clara en las *Sentencias.*

clinación primitiva de la naturaleza humana y siendo, como tal, la obra del Creador, según el relato del Génesis sobre la creación del hombre y de la mujer, la sexualidad se reconoce buena en su naturaleza fundamental y fuente de calidad moral, cualesquiera que sean las deficiencias que le añadan en el hombre concreto el pecado y la concupiscencia, como foco de deseos irregulares[19]. Santo Tomás considera la naturaleza de las cosas antes que la experiencia psicológica.

Este cambio de perspectiva tiene grandes consecuencias. La inclinación natural ofrece una base sólida a la formación de la virtud. Así la sexualidad, con la sensibilidad que implica, podrá ser la sede de la virtud de la templanza bajo la forma de la castidad. Ésta no consistirá en una constricción impuesta desde el exterior a la sexualidad, tan limitativa como sea posible, sino en un dominio interior de la razón que integra a la sexualidad del mejor modo en la personalidad y la pone al servicio de un amor verdadero, lo que supone una lenta educación y maduración. La castidad es una cara necesaria del amor humano auténtico. Así rectificada, en la medida en que se pueda, el uso de la sexualidad en el matrimonio podrá hacerse meritorio bajo la influencia de la caridad y contribuir positivamente a la obra de la salvación. Santo Tomás cita también la intervención de la virtud de la justicia, que hace conceder el débito matrimonial, y de la religión, que inclina a la extensión del culto divino por la multiplicación de los hijos de Dios[20]. Se distingue de los franciscanos al colocar las virtudes, como la templanza y la castidad, en el apetito sensible según su capacidad de participar en la obra de la razón (I-II, q. 56, a. 4), y al atribuir un carácter meritorio al uso recto del matrimonio[21]. La sexualidad puede así encontrar su inserción activa en la personalidad y en la vida del cristiano.

El combate moral

Esta doctrina positiva sobre la sexualidad no elimina, sin embargo, la necesidad de un combate, particularmente rudo en este dominio, contra las irregularidades del instinto sexual suscitadas por la «concupiscencia», que pueden desequilibrar peligrosamente la vida personal, corromper el amor entre el hombre y la mujer y de-

19. *Suplemento,* dist. 41, a. 3.
20. *Suplemento,* q. 41, a. 4.
21. Sobre esta doctrina, cf. nuestro estudio *Ce que le Moyen Age pensait du mariage,* «Supplément de la Vie Spirituelle», sept. 1967, pp. 413-440.

sordenar la vida social. Por su fuerza y su papel, el instinto sexual ejerce su influencia en toda la vida del hombre; sus desórdenes pueden poner en peligro todas las virtudes. Es en este sentido, aunque sus categorías sean más amplias, en el que san Pablo ha podido describir el combate moral como una oposición entre la vida según la carne, en la que los vicios sexuales ocupan el primer lugar, y la vida según el espíritu, con la caridad, el dominio de sí, así como la castidad, según la Vulgata. Tal es tanto la experiencia cristiana como la experiencia humana; sería ingenuo desatenderla.

Es particularmente importante establecer una estrecha conexión entre el dominio sobre el instinto sexual, que es la castidad, y el amor humano, que la caridad perfecciona. La castidad asegura la rectitud del apetito, sin la que no puede haber amor verdadero ni duradero, ni tampoco progreso ni maduración en el nivel personal.

La interpretación dualista

Con relación a la doctrina sobre la sexualidad y el matrimonio, conviene estar en guardia respecto de una concepción dualista del hombre que tiene su origen en el racionalismo de los últimos siglos más que en el platonismo, como suele afirmarse. El dualismo es radical en Descartes, que define el hombre por el puro pensamiento y considera a los animales y, por tanto, a la sensibilidad y a los cuerpos como máquinas. Así, la física y la biología están completamente separadas de la razón y del orden moral. Descartes es el intérprete de la mentalidad de una época en la que la exaltación de la razón ha hecho menospreciar el cuerpo, la bestia. La tentación es, pues, la de reducir la sexualidad a la animalidad, la de tratarla como una función biológica.

Semejante reducción tiene lugar en moral cuando se considera el uso de la sexualidad en el matrimonio como un proceso esencialmente biológico, dotado de sus propias leyes, que basta observar para asegurar la calidad moral de esta actividad. Esta visión da cuenta, ciertamente, de una dimensión básica de la sexualidad, pero tiene el defecto de desatender el hecho de que lo biológico, en el hombre, está integrado vitalmente en una naturaleza espiritual.

Volvemos a encontrar una tendencia reductora parecida, incluso puede que todavía más fuerte, en la práctica de las ciencias, en donde se distinguen rigurosamente la biología, la fisiología, la psicología, etc., y en las que la tentación de la especialización prevalece a menudo sobre el cuidado por la síntesis. La atención se dirigirá principalmente a los procesos biológicos de la sexualidad, los cuales per-

miten elaborar unas técnicas para mejorar esta actividad y su rendimiento. El criterio predominante para juzgar los comportamientos sexuales será entonces el de la salud, que sigue siendo de orden principalmente biológico.

En este caso, tampoco la perspectiva es falsa, pero se reduce excesivamente para dar cuenta de modo suficiente de la sexualidad como parte de la personalidad humana y como actividad que debe servir al progreso moral del hombre. La sexualidad deberá estar sometida, pues, a criterios propiamente morales, tanto más cuanto que pone normalmente en relación a varias personas e interesa profundamente a la sociedad.

Para fundamentar una doctrina moral sobre el matrimonio es indispensable reencontrar el sentido de la profunda unidad que forman en el hombre lo biológico, lo psicológico, lo moral y lo espiritual, y establecer entre ellos, sin confundirlos, una suerte de comunicación de las dimensiones: la sexualidad reviste en el hombre una dimensión psicológica, moral e incluso espiritual, como aparece hasta en la Biblia, en la que el amor a Dios toma prestado al amor humano imágenes y comparaciones a veces muy concretas. Al mismo tiempo, la vida del espíritu penetra en la sexualidad a fin de regularla. Cabe incluso decir que sin la participación del cuerpo, el espíritu humano no puede realizarse verdaderamente. Se podría mostrar, por tanto, cómo los procesos naturales en el ejercicio de la sexualidad (todavía es menester precisar cuáles son) mantienen una conexión vital con la psicología profunda del hombre y de la mujer en sus relaciones, cómo la orientación de la sexualidad hacia la fecundidad está íntimamente ligada con la exigencia de fecundidad que cabría llamar la ley del don, inscrita en el corazón de todo amor. Si no sabe dar, si no es fecundo, el amor acaba por apagarse tarde o temprano. Por tanto, es por una exigencia del amor por lo que el matrimonio tiende a la fecundidad física y espiritual mediante la generación y la educación.

No estamos lejos del problema de la libertad. No cabe dar a la sexualidad un arraigo real en la personalidad humana si no se acepta que las inclinaciones naturales penetran en el interior de la voluntad libre y se hallan en el origen de sus actos. Sólo la libertad de calidad permite comprender que somos libres, no a pesar de nuestra sexualidad, sino con ella y a través de ella, porque en ella se ejerce, bajo una forma particular, la inclinación al prójimo, que le procura su dimensión humana y moral. Así, la sexualidad puede constituir la primera célula de la sociedad de los hombres, en la que se ejerce de un modo especial el mandamiento del amor al prójimo, que expresa en nosotros uno de los principios de la fecundidad espiritual y libre.

B. *La convergencia de las otras inclinaciones naturales con la inclinación al matrimonio*

Se puede descubrir la riqueza de la sexualidad humana mostrando cómo las otras inclinaciones naturales encuentran su realización de una manera especial en el matrimonio. Indiquémoslo brevemente desde el punto de vista de los esposos y luego desde el punto de vista de los hijos.

La inclinación al bien se realiza de una manera específica en el amor conyugal, que presenta en la persona humana el bien y la felicidad más grandes humanamente, por un compromiso del cuerpo y del alma para la vida. Es esta alta calidad lo que hará que la Revelación acuda al tema del esposo y de la esposa para significar las relaciones de amor —y de infidelidad— entre Dios y su pueblo, así como las de Cristo con la Iglesia y con toda alma creyente.

La inclinación a la conservación del ser se refuerza en el matrimonio porque los esposos se hacen los dos una sola carne, como un solo ser repetido, si se puede decir así, siguiendo las palabras del Génesis. Experimentan en esta unión una confrontación de su potencia de ser, de su seguridad ante la vida y hacen la experiencia de su poder de dar juntos la existencia a otros seres que se les asemejan. Su capacidad de obrar y su preocupación por defenderse se acrecienta por el apoyo mutuo.

La inclinación a la verdad recibe en el matrimonio una dimensión especial por el conocimiento personal que proporciona. El conocimiento del otro, gracias al amor, renueva y profundiza el conocimiento de sí mismo; lo completa de un modo único por la diferencia y la complementariedad de los sexos y de su psicología.

La inclinación a la vida en sociedad encuentra en el matrimonio su primera realización, la más natural y, en cierto sentido, la más completa. Además, se han podido distinguir en las relaciones entre los esposos, y luego entre los padres y los hijos, los tipos primitivos de las relaciones que se forman en la sociedad con las diferentes especies de gobiernos que puede implicar. Según Aristóteles, la monarquía responde a la relación del padre con sus hijos, la aristocracia, a la del marido con la mujer, la democracia, a la relación de igualdad entre los hermanos, etc. Estas correspondencias son lo bastante profundas como para que se pueda ver en ellas verdaderos arquetipos.

En lo relativo a los hijos, es en el hogar donde tienen la primera experiencia de la existencia, que será la base de todas las experiencias ulteriores en la vida. Gracias a la seguridad del hogar, se forma en ellos la seguridad personal, que sostendrá su actividad en el seno de

la sociedad. Por consiguiente, la división y la inseguridad del hogar pueden tener para ellos graves repercusiones e impedirles adquirir la valentía de ser, necesaria para la formación de la personalidad.

El hogar procura a los hijos la experiencia primitiva del amor y de la felicidad, con sus variantes en el afecto hacia el padre, la madre, los hermanos y las hermanas. Es el lugar principal de la educación. En el seno de la familia es donde el niño aprenderá a discernir lo que es bueno o malo y adquirirá su primera formación moral y religiosa. Pero en el hogar encontrará asimismo el sufrimiento, los disentimientos y la maldad de un modo particularmente íntimo.

En la familia, el niño adquirirá, en una edad en la que es particularmente receptivo, sus primeros conocimientos: la lengua materna, el saber de las cosas concretas, las verdades de la religión, las primeras ideas y el arte de servirse de ellas. De sus padres recibirá la primera enseñanza, especialmente moral, esa formación en las virtudes que hemos visto que era necesaria para el desarrollo de la libertad de calidad. Por ello las deficiencias de la educación familiar podrán ser particularmente perjudiciales.

Es evidentemente en la familia donde el niño tendrá la experiencia original de las relaciones sociales y aprenderá su diversidad en sus relaciones con sus padres y los otros miembros de la familia. Transportará con él estas relaciones primarias, tanto en el marco de la sociedad civil como en el seno de la Iglesia. Repercutirán incluso en sus relaciones con Dios, por ejemplo, la relación con el padre. Es también en el hogar donde el niño conocerá la autoridad y deberá aprender a situarse ante ella con una obediencia personal.

La relación única con Dios

Estas rápidas indicaciones manifiestan suficientemente hasta qué punto está naturalmente vinculada la sexualidad con las otras inclinaciones, incluso las más espirituales, y que es de hecho necesaria para que estas últimas pueden realizarse en la realidad de la vida.

No obstante, añadiremos —y esto tiene una importancia capital para la moral cristiana— que la aportación de la familia, por natural y fundamental que sea, no es, con todo, suficiente para producir y explicar la naturaleza y el desarrollo de las inclinaciones al bien, a la verdad y al prójimo, que hacen del hombre una persona. En efecto, en el corazón mismo de las relaciones familiares, precisamente por el sentido de la verdad, del bien y de la felicidad, se revela y se anuda una relación superior y totalmente personal de cada hombre con

Dios, que forma lo que llamamos hoy la conciencia, ese lugar íntimo que san Pablo llamaba también el espíritu del hombre y que nadie, fuera del hombre mismo, puede directamente alcanzar. Los cristianos lo han llamado asimismo el alma y han visto en ella la imagen de Dios. Tal es el constitutivo primero de la persona, el germen del mundo moral y espiritual depositado en todo hombre. Une de una manera necesaria el segundo mandamiento con el primero, el amor al prójimo con el amor a Dios, como con su fuente y con su término. Esta relación íntima con Dios, bajo el modo de la verdad y del bien, pueden manifestarse muy pronto en el niño, como testimonia, por ejemplo, Newman en sus recuerdos de juventud, y supera, por su poder y atractivo, las otras relaciones, a pesar de su naturaleza secreta, a pesar de sus exigencias y los obstáculos que el mundo exterior puede oponerle. En este lugar espiritual, el hombre percibe misteriosamente, pero con seguridad, en los momentos de lucidez interior, la fuente misma y la perfección de sus inclinaciones naturales y de su verdadera libertad. No cabe, por tanto, edificar una moral sólida, y sobre todo, una moral cristiana, si no se la hace descansar en esta relación de cada hombre con Dios, cualquiera que sean las deficiencias de los términos de que disponemos para hablar de ella.

Tanto el estudio psicológico de las relaciones familiares, como el estudio de la sociedad, son insuficientes para fundar una moral y para explicar los comportamientos humanos en eso que tienen de más profundo y personal, cualquiera que sea el valor de su contribución e incluso la necesidad de servirse de ellos para producir un juicio moral adecuado. Pero no es aquí necesario oponer las ciencias y la moral, como tampoco las relaciones familiares o sociales con la relación personal con Dios. Estos conocimientos y estos niveles diferentes de ser, deben converger para ayudar al hombre a conocerse a sí mismo como totalidad viva y activa. En particular, la relación con Dios no se ejerce fuera, sino en el interior de las relaciones familiares y de la relación con los otros hombres, y se cumple por medio de ellas. El amor a Dios, sin embargo, se manifestará en su especificidad y superioridad, en ciertas elecciones exclusivas que podrá imponer, como la de la renuncia al matrimonio y la de la virginidad, de la que hablaremos posteriormente.

C. *Los dos fines del matrimonio*

La interpretación de la doctrina de los dos fines del matrimonio ha estado profundamente afectada por la concepción nominalista de

la libertad y de la relación con los otros. En la problemática, estos fines, la procreación y la ayuda mutua, han sido puestos en competencia. Se trataría de saber cuál tiene el predominio sobre el otro, pues uno representaría la naturaleza con su fuerza biológica y las obligaciones morales que entraña, mientras que el otro estaría del lado del sujeto con su libertad y su sentimiento del amor, y también del lado de la razón, que pretende dominar la naturaleza por la ciencia. Hasta estos últimos tiempos, los moralistas habían conseguido mantener la doctrina clásica que consideraba la procreación como el fin primario del matrimonio. Ella les ofrecía una base sólida y objetiva para fundar las obligaciones del matrimonio. Actualmente, se opera un gran cambio en favor del apoyo mutuo, del amor y de su expresión, como un fin autónomo, si es que no preponderante, lo que pone en cuestión la institución misma del matrimonio a causa de la naturaleza subjetiva e individual del sentimiento de amor.

La doctrina de los dos fines del matrimonio se sitúa en santo Tomás, como en Aristóteles, en un contexto de pensamiento muy diferente, en el que los fines no están en competencia, sino que son convergentes. Aristóteles habla de las relaciones del hombre y de la mujer en el seno del matrimonio en su estudio sobre la amistad[22]. Ve en el afecto conyugal una forma especial de la amistad. Está fundado sobre la naturaleza, o sea, sobre la inclinación a la reproducción que se encuentra en todos los animales, pero se realiza de una manera superior, pues engloba todas las tareas de la vida familiar que se reparten el hombre y la mujer en su ayuda mutua. La relación conyugal podrá fundarse también sobre la virtud y convertirse en una amistad en el pleno sentido del término. Aristóteles observa todavía que los hijos son una razón de unión entre los esposos y hacen más sólido el matrimonio. Siendo, en fin, fuente de una relación natural, la comunidad conyugal es anterior a la sociedad política, en la que se realiza la inclinación natural del hombre a la vida en sociedad. Como se ve, el contexto no es en absoluto predominantemente «biológico», sino profundamente humano, gracias al tema de la amistad; la procreación y la ayuda, que manifiestan la amistad entre los esposos, se corresponden.

Santo Tomás se sitúa en la misma perspectiva[23]. Al interrogarse sobre el matrimonio como institución natural, comienza por preci-

22. *Ética a Nicómaco,* 1. VIII, c. 12, 1162 a 6-8; S. Tomás, *In VIII Eth.,* lect. 12, n. 1719-1725. La amistad tiene evidentemente un sentido más amplío que nuestro uso. Su extensión es igual a la del amor, del cual es una forma superior.

23. *Suplemento,* q. 41, a. 1.

sar en qué sentido se dice natural: no en el sentido de un impulso determinante, sino de una inclinación que se realiza con la ayuda del libre albedrío. Henos aquí ya por encima de lo biológico, en el nivel humano y moral, en el que queda asumido lo biológico. Santo Tomás expone a continuación los dos fines naturales del matrimonio insistiendo en lo que tiene de propiamente humano: esto será, más allá de la generación, la instrucción y la educación hasta la edad adulta, con la adquisición de las virtudes; será también una ayuda mutua entre el hombre y la mujer, según las tareas complementarias, en la que se sustenta la amistad o el afecto conyugal.

Santo Tomás no explica por qué la procreación es el fin principal del matrimonio, pero se ocupa de precisar su formulación: se trata del «bonum prolis», del bien de los hijos con todo lo que comporta, sobre todo la educación, más que de la sola «generatio prolis». Que los hijos sean el fin directo y primario de la unión del hombre y de la mujer es una doctrina clásica, que no se sueña en discutir. ¿No testimonia en su favor la simple fisiología? Es tan natural que el término «naturaleza» proviene de ahí, pues, tanto en griego como en latín, ha significado ante todo el acto de nacer. Pero se comprueba que el movimiento del pensamiento, tanto en Aristóteles, en Cicerón, como en santo Tomás, va en el sentido de una adición y de una precisión de lo que hay de propio en la generación humana: la educación de los hijos y el apoyo mutuo de los esposos, el cual es tan importante que va a constituir otro fin del matrimonio, pero segundo, lo que en modo alguno quiere decir secundario. Este fin, en efecto, es también natural, ya que conviene al hombre en su totalidad, cuerpo y alma. Busca formar entre el hombre y la mujer una amistad o un afecto único en su género, que tiene un pleno valor moral cuando se funda en las cualidades o las virtudes de uno y otro.

Para edificar una moral del matrimonio, no es preciso, por tanto, oponer los dos fines, ni ponerlos en competencia, sino ponerlos en comunicación y conjugarlos. El fin principal, especialmente la educación de los hijos, no se puede obtener convenientemente sin la colaboración de los esposos entre sí, sin su afecto o amistad mutua. Hay ahí como una necesidad natural de la educación familiar. Por otra parte, el rechazo del fin primero en el matrimonio entraña casi necesariamente el fracaso del fin segundo. El hijo es, en efecto, como el fruto propio, natural, del amor conyugal. Los esposos que lo rechazan condenan su amor a la esterilidad, incluso en el plano afectivo, y preparan su extinción en un plazo más o menos largo. El amor, en efecto, tiende naturalmente a la fecundidad, en todos los planos; es como una ley de generosidad inscrita tanto en el alma

como en el cuerpo del hombre y de la mujer. No se puede quebrantarla voluntariamente sin comprometer la vida misma del amor, en su verdad y en su profundidad.

Es, por tanto, de primera importancia tener en cuenta, en la doctrina sobre el matrimonio, la interdependencia y la interacción que poseen inseparablemente los dos fines del matrimonio. Hay ahí como una lógica de la realidad humana, más profunda y más fuerte, al cabo, que todas las ideas y las opiniones, los sentimientos y las pasiones.

Notemos también la influencia del individualismo sobre las relaciones entre el hombre y la mujer. La propensión a reivindicar la libertad individual (entendida de hecho como libertad de indiferencia) ha conducido a considerar el dato natural que destina a la mujer a la maternidad y a una participación específica en la educación, como una constricción, más que como una cualificación complementaria con la del hombre. La distinción de los sexos engendra entonces su rivalidad, así como la persecución de una imposible supresión de las diferencias, perjudicial tanto para el hombre como para la mujer. Sólo la aceptación franca y positiva de estas diferencias como aptitudes complementarias, permite restablecer entre el hombre y la mujer una colaboración y un equilibrio que descansan en el reconocimiento del otro y favorecen, en el apoyo mutuo, el despliegue de una libertad de calidad. Estas diferencias naturales pueden evidentemente conocer variaciones según el contexto y las condiciones sociales, culturales y otras. Conducen a una igualdad dinámica y personal, siempre en construcción como la vida, que no es preciso confundir con una igualdad material y reivindicativa.

D. *El matrimonio y la virginidad*

La conformidad de la virginidad con la naturaleza humana

La inclinación natural al matrimonio tiene un alcance universal. Existe en todos los hombres y funda un derecho inalienable al matrimonio. Funda un precepto de la ley natural, cuya realización concreta depende, sin embargo, de múltiples determinaciones y condiciones de orden social, psicológico y fisiológico.

La universalidad de esta inclinación es, no obstante, menor en sus exigencias que la de otras inclinaciones naturales. No podemos, en efecto, renunciar legítimamente a la existencia, a la búsqueda de la verdad y del bien, ni a toda participación en la sociedad de los

hombres; pero algunos pueden ser llamados a renunciar el matrimonio y al ejercicio de la sexualidad.

El problema se ha planteado evidentemente por el ideal de la virginidad o de la castidad perfecta que se ha propagado en el cristianismo y que ha tomado forma en el estado religioso, así como por la instauración del celibato sacerdotal. En el mundo cristiano, la renuncia al matrimonio no es excepcional, como en la sociedad antigua; está institucionalizada y plantea así un problema importante: el de la legitimidad de este ideal y de estas instituciones, así como de las razones y del espíritu que deben guiar a los que han entrado en esta vía, aparentemente poco natural.

Para responder a esta cuestión, que le interesaba particularmente como religioso, santo Tomás no se facilita la tarea, ya que coloca en la base de su doctrina del matrimonio la inclinación natural y no la experiencia de la «concupiscencia» marcada por el pecado, como hacía la tradición agustiniana. Si esta inclinación es natural y, como tal, obra de Dios mismo, casarse y tener hijos ¿no es un deber y no hay pecado en el rechazo de asumir esta gran tarea? La cuestión está francamente planteada en la *Suma:* ¿no es ilícita la virginidad?[24]. Esto era poner en cuestión, en el nombre de la naturaleza humana, un modo de vida característico del cristianismo desde sus orígenes. El problema, por lo demás, sigue siendo perfectamente actual.

A diferencia de ciertos Padres que consideraban un bien el cese de la generación, ya que veían en ello un modo de apresurar el fin del mundo, santo Tomás mantiene plenamente el carácter natural de esta obra. Interpreta las palabras del Génesis: «Creced y multiplicaos», como un precepto que impone a la humanidad un deber natural de fecundidad, al confiar a los hombres la tarea de perpetuarse dando la vida a unos hijos.

Este precepto, sin embargo, observa santo Tomás, no se limita al plano corporal; concierne también al crecimiento y a la fecundidad espirituales de la humanidad. Por consiguiente, al igual que en un ejército y al igual también que en toda comunidad organizada, se puede establecer una división de funciones. Para asegurar el crecimiento físico de la humanidad, bastará que un cierto número de hombres se casen —y este será, de hecho, el número más grande—, mientras que otros se consagrarán de un modo especial al crecimiento espiritual de los hombres renunciando al matrimonio para entregarse a la contemplación de las realidades divinas. La contem-

24. II-II, q. 152, a. 2.

plación es así el móvil principal del celibato religioso. Pero, para santo Tomás, hagámoslo notar, la contemplación incluye la vida activa, que está orientada a ella, y la predicación apostólica, que asegura su irradiación y comunicación, al estar animados cada uno de estos modos de vida por la caridad.

Así, el ideal de la virginidad recibe su legitimación de la naturaleza misma, no, ciertamente, de la inclinación a la generación, sino de la aspiración al conocimiento de la verdad divina como al bien superior de la humanidad. La elección de la virginidad o de la castidad perfecta no se opone, por tanto, a la tarea del matrimonio, puesto que está motivada por el cumplimiento de otra tarea, más natural todavía, si se puede decir así, a saber: el progreso en el conocimiento de la verdad y del bien en favor de toda la sociedad. Efectivamente, las grandes obras «contemplativas», como la de san Agustín y la del mismo santo Tomás, han sido manifiestamente provechosas a la humanidad. Así, el ideal de la virginidad realiza el «Creced y multiplicaos» a su manera, por la fecundidad espiritual. Constituye uno de los elementos motores principales en el crecimiento de la Iglesia y en todas las renovaciones que conocerá en el curso de las épocas. A pesar de las apariencias, no hay, pues, una oposición, sino una coordinación profunda entre el matrimonio y la castidad perfecta, si se considera la naturaleza humana con la totalidad de sus inclinaciones, sobre todo espirituales, así como la sociedad de los hombres en su conjunto. No hay contrariedad, sino complementariedad de tareas.

La dimensión sobrenatural de la virginidad y de la vida religiosa

La fuerza de la respuesta de santo Tomás consiste en fundar sobre la naturaleza del hombre la legitimidad y la motivación del ideal cristiano de la virginidad. Al mismo tiempo, asienta sólidamente las bases teológicas y psicológicas de una vida consagrada a la búsqueda de Dios en la renuncia al matrimonio. Se la podría llamar superiormente natural.

Esta argumentación se presta, sin embargo, en nuestros días, a un equívoco. Se podría creer, en una primera lectura, que una base y unas razones simplemente naturales bastan para fundar y explicar el ideal de la virginidad y, por consiguiente, el estado religioso. Éste encuentra, en efecto, sus fuentes más explícitas en la doctrina neotestamentaria sobre la virginidad, mientras que los de la pobreza y la obediencia son discutidos. Por influencia de las corrientes humanistas actuales, ancladas en las relaciones humanas y fácilmente «hori-

zontalistas», como se dice, se podría estar tentado de explicar la renuncia religiosa al matrimonio por motivaciones simplemente naturales, en vista de una entrega más completa y de una consagración de la vida al bien de los hombres, en tareas de orden caritativo, social, cultural o incluso político. Así se dejarían de lado las motivaciones sobrenaturales que siempre han sido determinantes en la doctrina tradicional, pero que no son muy estimadas por una teología sometida a la influencia de las ciencias y de las filosofías actuales. Ahí habría una reinterpretación «humanista» y aparentemente racional de un fenómeno religioso difícilmente reductible.

No se puede invocar, ciertamente, a santo Tomás en favor de una interpretación semejante. La virginidad de que habla y que defiende es, en verdad, la virginidad para Cristo propuesta por san Pablo, como indica la cita de la primera epístola a los Corintios 7, 34, en el argumento «Sed contra». Tal es el ideal específicamente cristiano que inspirará todas las formas de la vida religiosa tradicional y, en particular, la gran renovación causada por las Ordenes mendicantes en el siglo XIII. En la elaboración teológica nueva que santo Tomás da al estado religioso, este último se convierte en una de las características de la Ley evangélica como «ley de libertad» (I-II, q. 108, a. 4), y debe, por tanto, comprenderse según la definición de esta Ley como «la gracia del Espíritu Santo dada por la fe en Cristo, que opera por la caridad», en unión con el Sermón de la Montaña y los sacramentos, como elementos segundos. El problema de la virginidad en relación con las inclinaciones naturales se plantea evidentemente por el hecho cristiano de la vida religiosa; no habría tal cuestión en un orden puramente filosófico y natural, como el de la Antigüedad, en el que la elección de la virginidad era muy excepcional y más bien corría el riesgo de aparecer como una falta, según da a entender la respuesta de santo Tomás a la 3.ª objeción, en la que se cita el caso de Platón, que, según san Agustín, sacrificó a la perversidad de sus conciudadanos su opinión favorable a la abstención del placer sexual. El ideal y la práctica frecuente de la virginidad son uno de los signos más claros y seguros de la intervención de una realidad superior, sobrenatural, en la vida del hombre.

En realidad, la concepción que se hizo santo Tomás de la disposición entre la naturaleza humana y las realidades sobrenaturales es diferente de la de los teólogos modernos. Para él, nuestra naturaleza está abierta al don divino por las inclinaciones a la verdad y al bien, que forman el deseo natural de ver a Dios. Por tanto, una realidad es tanto más natural cuanto mejor se oriente hacia el don sobrenatural. Tal es el caso de la virginidad: es su conveniencia a la búsqueda de la verdad y del bien, gracias a la liberación de las «ataduras de

la carne», lo que la hace particularmente apta para contribuir a la contemplación cristiana nutrida por el Evangelio. La virginidad sigue siendo natural por su materia, que depende de la templanza, pero se hace sobrenatural por su motivación y por la conformación nueva que recibe del Espíritu Santo como una disposición especial a la vida contemplativa. Al demostrar la conveniencia de la virginidad a la naturaleza humana, santo Tomás no piensa en modo alguno en reducirla a un plano puramente humano; más bien, quiere procurarle el asidero más sólido y el lugar más exacto para recibir la obra de la gracia y servirle de instrumento de elección.

Nosotros, sin embargo, nos hemos habituado a separar la naturaleza de lo sobrenatural según la dialéctica del «o bien, o bien», heredada del nominalismo. En esta óptica, cuando se anteponen el carácter y las motivaciones naturales tanto de la virginidad como de la vida religiosa, siempre se corre el riesgo de volver la espalda a su dimensión sobrenatural y específicamente cristiana. Del sobrenaturalismo de antaño nos inclinamos hacia un naturalismo que quiere permanecer totalmente en el plano del hombre y de las relaciones humanas. En lo que concierne al ideal de la virginidad, la tentativa está abocada al fracaso, pensamos nosotros. Sin duda se puede mostrar sobre el papel, en el plano de las ideas, que la renuncia al matrimonio por entrega es algo bueno y bello. Pero es muy dudoso que la abstención de las relaciones sexuales sea practicable a la larga por motivaciones únicamente humanas. La lógica de lo real humano se ejerce incontestablemente en sentido contrario. Se debe incluso preguntar si, al permanecer en el nivel de la pura naturaleza, no sería preferible el matrimonio, por el apoyo que se pueden aportar los esposos en la búsqueda de los valores más altos, como la verdad, el amor, la entrega en todas sus formas. Si se permanece en este nivel, no es apenas posible fundar la legitimidad y la inspiración de un ideal de virginidad o de celibato en el plano teórico, y todavía menos asegurar la realización y el éxito humano en el plano práctico. No se puede hacer aquí la economía de la intervención de una realidad nueva, dotada de una potencia de atracción y de apoyo superior al hombre, sobrenatural, y, sin embargo, exactamente conformada a nuestra naturaleza espiritual.

La complementariedad entre el matrimonio y la virginidad en la Iglesia y la vida cristiana

Según santo Tomás, existe una complementariedad entre el matrimonio y la virginidad contemplativa como entre dos funciones

que sirven a la belleza y a la salvación de la humanidad. Esta visión se realiza propiamente en el seno de la Iglesia. Sin duda, lo que ante todo aparece es la contrariedad entre el uso y la abstención del matrimonio, entre la formación de esta célula primera de la sociedad y la soledad del célibe; pero esta oposición queda superada por la consideración de la naturaleza espiritual del hombre, ordenada a la verdad y al bien, por encima de las diferencias sexuales. La complementariedad no podrá realizarse, sin embargo, ni dar lugar a una colaboración activa más que por la intervención de la caridad de Cristo, como una fuerza de amor superior, capaz de conferir una dimensión nueva al afecto conyugal y de inspirar la vocación a la virginidad. Por esta virtud, que se despliega en la contemplación divina y el servicio fraterno, se establece un vínculo dinámico entre unos modos de vida muy diferentes, pudiendo cada vocación concurrir al progreso de la otra.

La intervención de la caridad y de la gracia es tanto más necesaria cuanto que la naturaleza humana está afectada por el pecado, particularmente en el dominio de la sexualidad, que exige ser sanada y corregida para evitar que las diferencias engendren la rivalidad y los conflictos. Santo Tomás hizo abstracción de este aspecto de la cuestión al exponer la conveniencia natural de la virginidad; pero él sabía perfectamente que el pecado representa ahí un obstáculo de una manera particularmente fuerte. Esta consideración hace todavía más aleatoria la tentativa de construir la vida religiosa sobre motivaciones de orden natural.

La potencia del ideal evangélico de la virginidad animado por la caridad de Cristo se manifestará especialmente por su poder de suscitar comunidades de un género nuevo, consagradas a la vida evangélica en la renuncia, la contemplación y la entrega. Es la demostración, por los hechos y por una larga historia, de la fecundidad sobrenatural de la virginidad cristiana.

Conclusión

La coordinación entre las inclinaciones, la ley natural y las virtudes

Si echamos una ojeada sobre el conjunto de las inclinaciones naturales del hombre, vemos que forman un haz de aspiraciones y de energas íntimamente ligadas entre sí. Sin duda, es necesario distinguirlas por las exigencias del análisis y para la claridad del conocimiento; pero no se debe olvidar jamás reagruparlas a continuación

en una síntesis dinámica, pues no obran sino conjuntamente, a la manera de los miembros que componen un organismo. Esta coordinación de las facultades y de las inclinaciones del hombre es una obra característica de la libertad de calidad, a diferencia de la libertad de indiferencia, que desune las facultades y se separa de las inclinaciones.

Así entendidas, las inclinaciones naturales forman la ley natural, que será la base de los derechos del hombre, y nos procuran los «gérmenes» de las cualidades que desarrollarán las virtudes. Antes de entrar en más detalles, precisemos un poco las relaciones que guardan las inclinaciones con la ley natural, con los derechos del hombre y con las virtudes.

Cuando se expresa en preceptos, la ley natural toma asiento ante nosotros y expresa a nuestra razón, a nuestra conciencia, las exigencias morales que se imponen a nuestra libertad con la fuerza de la obligación. Pero es preciso no engañarse en este punto; esta ley no es obra de una voluntad exterior y extraña a nosotros. Precisamente porque es la expresión de nuestras inclinaciones naturales, sobre todo espirituales, esta ley penetra en nuestra libertad, en nuestra personalidad, para manifestarnos los requerimientos de la verdad y del bien que presidirán el desarrollo de la libertad por medio de acciones de calidad. Por eso, la ley natural es una ley inscrita en el hombre. Es obra directa de Aquel que lo ha creado a su imagen, en su naturaleza espiritual, en su libre voluntad racional. Las exigencias de la ley natural tienen su fuente a la vez en Dios y en nuestra naturaleza.

La ley natural funda los derechos del hombre enraizándolos en su naturaleza personal. Por ello estos derechos son, en su principio, universales e inalienables. Conviene, sin embargo, precisar que no deben entenderse en un sentido puramente subjetivo, como reivindicaciones del individuo frente a los otros y frente a la sociedad, sino en un sentido objetivo, como los derechos de toda persona que se imponen al respeto y a la acción benévola de cada cual según la virtud de la justicia, que es una voluntad firme de dar a todos lo que es debido. La ley natural, como la virtud de la justicia, está ante todo orientada hacia los otros, aunque incluye al sujeto agente, miembro él mismo de la sociedad de las personas. Por eso, derechos y deberes van aquí a la par.

Así entendidos, la ley natural y los derechos naturales se coordinan exactamente con esas cualidades personales que son las virtudes. Estas no son simples disposiciones para aplicar una ley exterior, hábitos de obediencia a los mandamientos. Por su ejercicio, ellas desarrollan y fortifican en el hombre las inclinaciones naturales, y las co-

locan en una armonía profunda con la ley inscrita en su «corazón». También a cada inclinación se le puede hacer corresponder unos preceptos de la ley natural y unas virtudes. Para santo Tomás, las virtudes tienen incluso una primacía sobre los preceptos, porque son el fin y la perfección de las inclinaciones. Además, por el ejercicio de las virtudes se realiza, en el seno de la voluntad libre, la conformación personal a las inclinaciones y a la ley natural. La continuidad entre las inclinaciones, la ley natural y las virtudes es, por tanto, profunda; es interior al obrar personal y libre. No se da aquí ninguna ruptura que separe las inclinaciones de la libertad, o de la ley y de las virtudes, como será el caso en la moral casuística.

De esta manera, se pone sólidamente la base natural en que será recibida, en el hombre, la obra de la gracia. Nos hemos referido a una concepción del hombre naturalmente abierto a la recepción de la acción divina por el deseo de felicidad y la aspiración a la verdad. El hombre es, por su espíritu, «capax Dei», aunque esta capacidad sea totalmente pasiva, receptiva. La gracia del Espíritu Santo alcanza al hombre hasta en su «substancia», en su ser personal, y obrará en el nivel mismo de sus inclinaciones naturales. También la Ley evangélica, que viene a perfeccionar la ley natural, será, para santo Tomás, tan interior como ella, en su elemento principal, e incluso más que ella, en la medida en que la ley de Cristo, expresada en el Sermón de la montaña, regula los actos interiores del hombre, mientras que los preceptos del Decálogo no tocan directamente más que los actos exteriores. Por la Ley nueva, la interioridad del hombre se abre al misterio de la interioridad divina, que obra por el Espíritu Santo.

En fin, las virtudes sobrenaturales se disponen estrechamente con las virtudes naturales, no por adición exterior, sino por «infusión», es decir, al inspirarlas, al animarlas, al dirigirlas desde el interior, también al transformarlas, al conferirles una medida superior, como puede hacer una fuerza nueva.

Correspondencia detallada

Terminemos detallando esquemáticamente la correspondencia entre las inclinaciones, los preceptos de la ley natural y las virtudes, que acabamos de indicar.

1. *La inclinación natural al bien y a la felicidad,* que es englobante respecto de las otras inclinaciones, se expresa en el primer principio de la ley natural: «Es preciso hacer el bien y evitar el mal», que hemos explicado antes. Pero, dado que el bien se define como

lo que causa el amor y el deseo, se pueden enlazar a esta inclinación los dos preceptos fundamentales del amor a Dios y al prójimo, que son los más profundamente naturales según santo Tomás, y resumen toda la Ley según el Evangelio. Ellos manifiestan bien la primacía de la inclinación y del atractivo por el bien.

Aunque los términos «derecho» y «deber» no son perfectamente adecuados en este nivel, estos preceptos establecen para cada hombre un cierto derecho a la educación al bien, a la formación moral entendida del modo más amplio. Cabe hablar incluso de un derecho a la felicidad, al afecto, al amor, a condición de complementarlo con los deberes correspondientes, ya que, en este plano, no podemos recibir si no sabemos dar.

La inclinación al bien será perfeccionada ante todo por la virtud de la justicia, entendida en el sentido general en el que rige las relaciones con Dios y con el prójimo. Podemos evocar aquí el sentido bíblico de la justicia, centrado sobre la relación con Dios, aun cuando santo Tomás considere que tiene un sentido metafórico. Esta justicia se desarrolla en la amistad fundada sobre la virtud, que establece entre los hombres las relaciones más libres y más personales. La caridad, definida precisamente como una amistad, que reúne indisociablemente el ágape divino y el amor al prójimo, será la perfección sobrenatural de la inclinación al bien. Como ésta, la caridad ejercerá su acción sobre el conjunto de las inclinaciones y de las virtudes.

2. *La inclinación a la conservación del ser* forma el amor a la existencia y a la vida, el amor a sí mismo, tan natural que no necesita de ningún mandamiento para suscitarlo, pero que cabe discernir en el interior del segundo mandamiento: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», así como en la regla de oro: «Lo que tú desees que los otros hombres te hagan a ti, házselo tú a ellos».

Esta inclinación está en la base del quinto mandamiento: «No matarás», que inculca el respeto de la vida de los otros y, *a fortiori,* de la vida propia. Ahí se incluye el respeto por los bienes ajenos.

La conexión de la ley con la inclinación, que es de naturaleza dinámica, invita a pasar por alto la factura negativa y limitativa del mandamiento. Es una defensa necesaria para asegurar un progreso y un desarrollo del amor al prójimo puesto en el principio de la Ley. Esta observación vale para todos los otros preceptos negativos.

Así como está fundado sólidamente el derecho a la legítima defensa de la existencia y de los bienes, así también lo está lo que es necesario para el crecimiento de la vida. Sin embargo, la ejecución concreta y precisa de estos derechos debe tener siempre en cuenta los

deberes hacia los otros y el conjunto de la sociedad en la que ellos se ejercen. De ahí procede también el deber natural de desarrollar la propia vida y de hacer que tenga frutos.

La virtud de la fortaleza, que es valentía de ser y valentía de vivir a pesar de las dificultades y los obstáculos, desarrollará la inclinación a la existencia al afianzar la esperanza natural que alimenta. La virtud sobrenatural de la esperanza se injertará en esta inclinación, o más bien la recobrará en su raíz misma para ordenarla, por la confianza en la omnipotencia de Dios, a una bienaventuranza que sobrepasa la naturaleza, al sostener, en la humildad del esfuerzo cotidiano, la debilidad humana, con frecuencia confrontada con la prueba.

3. *La inclinación sexual,* que suscita el amor del hombre y de la mujer y el afecto de los padres por los hijos, está regulada por el sexto y noveno mandamientos del Decálogo, a los que se puede añadir el cuarto, que concierne al afecto filial. Estos mandamientos se dirigen al dominio de la sexualidad y la ordenan al matrimonio, en el que se realiza plenamente. Es importante comprenderlos como un servicio al amor conyugal y a su fecundidad, como una realización «sui generis», particularmente natural, del amor al prójimo.

La inclinación sexual funda el derecho al matrimonio para todo hombre, al mismo tiempo que el deber de asumir en él del mejor modo las tareas complementarias: don de la vida y apoyo mutuo, educación, como también el deber de respetar el matrimonio de los otros.

La virtud de la castidad asegurará el dominio de la sexualidad en vista del progreso del afecto familiar. La caridad infundirá al amor humano una dimensión nueva, en unión con el amor a Cristo y a la Iglesia, según la enseñanza de san Pablo, y, al mismo tiempo, se realizará en él de una manera particular. El vínculo será tan profundo como para que un simbolismo una de un modo tan natural el amor conyugal y el amor filial al amor de Dios.

La justicia también intervendrá en la edificación de esta primera célula de la sociedad de los hombres; pero, en ella, no será soberana ni podrá aplicar el mismo rigor ni el mismo tipo de igualdad que en las relaciones jurídicas.

4. *La inclinación natural a la verdad* está relacionada con el octavo mandamiento, que prohibe la mentira. Su alcance se extiende evidentemente mucho más que a la abstención de la mentira, como lo indica el precepto del Sermón de la montaña: «Que vuestra palabra sea: sí, sí, no, no». La verdad en el lenguaje implica también la de los actos y la del corazón. Forma el amor de la verdad y esta curiosidad del espíritu que está en el origen de todo el saber humano.

Esta inclinación pone el fundamento del derecho para cada hombre de acceder a la cultura humana según su medio y sus capacidades; pero impone también a cada uno el deber de cultivar su inteligencia, de buscar la verdad y de ponerla en su espíritu, en sus palabras y en su vida.

Las virtudes que perfeccionan la aspiración a la verdad son múltiples a causa de la amplitud de su objeto: serán la sabiduría, la inteligencia y la ciencia, en el dominio teórico; la prudencia, en el plano práctico. La virtud de la fe comunicará la inteligencia incoativa de la verdad divina con la ayuda de la Revelación y de las proposiciones de fe. La sabiduría teológica, en la que se ejerce la inteligencia de la fe, asumirá la sabiduría filosófica y se ordenará a la visión de Dios como a la plenitud de la Verdad.

5. Por último, *la inclinación a la vida en sociedad* desembocará, también, en el mandamiento del amor al prójimo, tomado, sin embargo, directamente desde el ángulo de la justicia, del respeto del derecho de los otros en el conjunto de la ciudad. Se expresará en el séptimo mandamiento, que trata del bien de los otros y del robo. Es la base del derecho, para cada hombre, de ser aceptado como miembro de la sociedad en la que ha nacido, de ser también reconocido con sus derechos naturales en toda comunidad de hombres. No es, por tanto, el reconocimiento de la sociedad lo que confiere la cualidad de persona, como han pretendido ciertos defensores del aborto; muy al contrario, es el hecho de nacer hombre lo que confiere el derecho fundamental a ser aceptado como persona por la sociedad de los hombres e impone a todos el deber de consentir en ello.

La inclinación a la vida en sociedad se desarrollará en la virtud de la justicia y culminará en la amistad, como en su término y en su cumplimiento superior. Recibirá su dimensión sobrenatural en la caridad fraterna que forma la Iglesia y es el cimiento de toda comunidad cristiana verdadera, así como en el amor a Dios, que, entendido como una amistad, establece una sorprendente y misteriosa «sociedad» entre el hombre y Dios.

Así, vemos constituirse un edificio moral notable en el que las inclinaciones naturales son como los fundamentos destinados a recibir un día la piedra angular, que es Cristo, con las virtudes teologales que presiden la construcción, en unión con todas las otras virtudes. En fin, no olvidemos los dones del Espíritu Santo, que santo Tomás asocia a cada virtud. Si no los hemos mencionado en el curso de esta exposición, es únicamente para no complicar con exceso nuestro cuadro. Para santo Tomás, en efecto, sin la ayuda del Espíritu Santo ninguna virtud puede hacer una obra perfecta.

CONCLUSIÓN

Al término de este libro, es bueno echar una mirada al camino recorrido. Hemos comenzado por preguntarnos qué era la teología moral (capítulo I). Hemos examinado varias definiciones construidas de acuerdo con el criterio del juicio principal utilizado, y hemos dado nuestra preferencia a la definición de la moral por la ordenación a la visión amorosa de Dios como fin último y bienaventuranza verdadera del hombre. Después hemos tomado conocimiento del campo de la moral exponiendo brevemente algunas cuestiones esenciales de las que consta, y hemos observado que no se lo puede reducir, como se ha hecho con demasiada frecuencia, a la cuestión de la obligación (capítulo II).

PRIMERA PARTE: UNA MORAL HUMANA Y CRISTIANA

A continuación, hemos abordado la materia de la teología moral formada por los actos humanos, considerándolos bajo dos aspectos principales: su carácter humano y cristiano. En primer lugar, su carácter humano, considerado en la relación de la moral con las ciencias, las artes y las técnicas, que se ocupan igualmente de los actos y de los comportamientos del hombre (capítulo III). Establecimos la diferencia con la ayuda del método empleado, reflexivo en moral y positivo en las ciencias humanas. Dedujimos qué modo de colaboración podía y debía instaurarse entre la moral y las ciencias, y también cuáles eran los peligros que había que prevenir en la época actual: una dimisión de los moralistas y un imperialismo por par-

te de los científicos, de los técnicos, que acabaría en una pérdida para todos. Mostramos, por último, que lo humano designa en moral al hombre concreto, la persona, y se abre a lo divino, según una experiencia que tiene su calidad propia.

El carácter cristiano de la moral merecía un estudio más largo, porque la existencia misma de una moral cristiana y su especificidad están hoy día puestas en discusión, y porque es indispensable restablecer una comunicación amplia y firme entre la teología moral y sus fuentes principales: la Escritura y la tradición viva que ha edificado la teología. Expusimos una respuesta actual a la cuestión de la existencia de una moral cristiana, y la criticarnos en razón de su ambigüedad y de las penosas consecuencias que de ella se pueden extraer (capítulo IV). Después pasábamos a interrogar a los grandes testimonios de la moral cristiana: en primer lugar a san Pablo (capítulo V), a san Mateo con el Sermón de la Montaña, ayudándonos con la interpretación de san Agustín (capítulo VI), y, por último, a santo Tomás (capítulo VII).

La pregunta sobre la moral cristiana que dirigimos a san Pablo reclamó un par de preparaciones previas relativas al modo de plantear la cuestión. El resultado obtenido es decepcionante si se buscan únicamente en él obligaciones e imperativos, y cuando se sigue lo que hemos llamado el método del «residuo»: cuando se lleva a cabo la comparación de los documentos cristianos con los documentos judíos o paganos, ¿queda un resto de mandamientos, de imperativos, que se encuentren sólo en el lado cristiano? Por el contrario, si se aborda la moral a partir de la cuestión de la felicidad y de la salvación, y si se utiliza para interrogar a san Pablo el método «de los conjuntos», se obtiene de él una respuesta tan abundante como se quiera. En efecto, frente a los «conjuntos» que constituían la moral judía, dominada por la llamada a la justicia, y la moral griega, centrada en la búsqueda de la sabiduría, que el Apóstol describió en la experiencia dramática de su predicación, se levanta la moral cristiana a partir de la fe en Cristo, justicia de Dios y sabiduría de Dios para todo hombre. Mostramos cómo de la fe en Jesús se desprende, para san Pablo, toda la moral cristiana. La fe forma en el creyente un hombre nuevo que vive según el Espíritu, en Cristo y a su imitación; le concede el don principal de la caridad que anima la vida personal y edifica la comunidad eclesial. La moral conoce en el Apóstol dos grandes etapas: en primer lugar, la ruptura con la justicia judía y la sabiduría griega, depravadas por el orgullo del hombre, a fin de poner el fundamento sólido de la fe y de la humildad en el seguimiento de Cristo; la asunción, después, de lo que puede haber de verda-

dero y de bueno en la sabiduría y en las virtudes humanas, para integrarlas en el nuevo organismo moral regido por la fe, la esperanza y la caridad.

El Sermón de la Montaña se impone, a una simple lectura, como una fuente principal de la moral cristiana. Se presenta como un compendio de la enseñanza de Jesús sobre la justicia, exponiendo las bienaventuranzas y los preceptos superiores que deben dirigir la vida de sus discípulos y formar su moral. Tal era también la intención del evangelista al redactar este discurso. Ahora bien, la teología y la exégesis modernas han chocado contra el Sermón de la Montaña; han retrocedido ante la cuestión de la dificultad de practicarlo, que se ha vuelto insuperable a causa de haberlo comprendido como un conjunto de obligaciones legales. Por ello, en el lado católico, se ha separado el Sermón de la moral para confiarlo a la espiritualidad. Por su parte, los protestantes han situado el Sermón al lado de la Ley y lo han opuesto al Evangelio y a la doctrina de san Pablo en la Epístola a los Romanos. Todo ha ocurrido como si en Occidente se hubiese perdido la clave del Sermón de la Montaña.

Para ayudarnos a redescubrir este gran texto, nos hemos dirigido a san Agustín, que fue su comentador más penetrante y más influyente, en el origen de la tradición occidental que culmina en la *Suma Teológica* de santo Tomás. Para Agustín, el Sermón del Señor, destinado a todo el pueblo, es el código fundamental de la vida cristiana, concebida como una vida según las bienaventuranzas que trazan su itinerario, una vida según el Espíritu que nos dispensa sus dones, una vida, en fin, conforme a la oración del *Padrenuestro.* En esta interpretación se unen las enseñanzas de san Mateo, de san Pablo y de los profetas, con Isaías. Va a inspirar la investigación moral en teología hasta la época moderna. Nos propone también la respuesta de los Padres a la objeción de la impracticabilidad del Sermón: su doctrina se nos hace accesible por la gracia de Cristo y la obra del Espíritu Santo.

La segunda parte de la *Suma* de santo Tomás es la culminación y la expresión teológica más conseguida de la reflexión moral de los Padres. Sin embargo, se le ha reprochado, desde muy pronto, ser más aristotélica que cristiana. Ha ocurrido incluso, por un extraño error de lectura, que sus comentadores más fieles han descuidado las partes más específicamente cristianas de esta obra. Esto pasó especialmente en las cuestiones que tratan de la Ley nueva, que, en la estructura de la *Suma,* están situadas en la cima del estudio de la ley, y que constituyen una auténtica clave de bóveda que domina todo el edificio. Es indispensable volver a dar valor a este tratado, que

puede desempeñar un papel de primer orden en el esfuerzo de renovación de la moral cristiana. Al asociar la doctrina de san Pablo sobre la fe que justifica y hace vivir según el Espíritu, con el Sermón del Señor, como texto específico, y con los sacramentos, como instrumentos de la gracia, este estudio manifiesta hasta la evidencia la dimensión cristiana de la doctrina moral de santo Tomás; la aportación aristotélica es puesta al servicio del Evangelio. La obra maestra del Doctor Angélico en la moral fue la edificación del organismo completo de las virtudes humanas para ordenarlas eficazmente a la visión divina propuesta por la Revelación de Cristo. Así, santo Tomás fue el testigo auténtico del evangelismo apostólico de su tiempo y el teólogo más seguro del evangelismo de todos los tiempos.

Segunda parte: la historia de la teología moral

Habiendo establecido sólidamente la existencia y la naturaleza de la moral cristiana con la ayuda de las grandes obras de la Revelación y de la teología, convenía que recorriésemos las principales etapas de la historia de la teología moral, para extraer de ellas las enseñanzas y comprender mejor la herencia doctrinal que nos ha sido legada, junto con los problemas morales de los que somos tributarios. A ella consagramos seis capítulos (VIII-XIII). No nos hemos limitado a una historia de los hechos y los documentos; sino que hemos intentado penetrar en la profundidad de la reflexión moral en la que se elaboran las síntesis, en donde se construye progresivamente la estructura sistemática de la materia moral proporcionada por la Revelación, con la ayuda de la filosofía y de la experiencia.

El período patrístico (capítulo VIII), que se puede prolongar hasta el nacimiento de la escolástica, nos mostró hasta qué punto la doctrina moral de los Padres, en todas sus obras, estaba alimentada por un contacto continuo con la Escritura, meditada y vívida en el Espíritu de fe. Vimos también cómo, siguiendo a san Pablo, los Padres no habían dudado en explotar las aportaciones de la filosofía grecolatina, no sin criticarlas y transformarlas con frecuencia, para mostrar cómo la doctrina evangélica respondía mejor que ninguna otra a las aspiraciones del corazón humano. Señalábamos también el vínculo íntimo que existe entre la doctrina moral de los Padres y las grandes corrientes espirituales de los primeros siglos: el ideal del martirio, de la virginidad, la llamada a la contemplación y a la vida monástica.

El siglo XII inaugura un período nuevo por el advenimiento de la escolástica, con el empleo del método dialéctico asociado a la lec-

tura de la Escritura, de los Padres y de los filósofos, y con la formación de las universidades, en las que se organiza el trabajo teológico. De los Padres a los escolásticos, no se da una ruptura, sino una considerable renovación en la manera de tratar la materia teológica, que culminará en la creación de esas grandes síntesis que son las Sumas, comparables a las catedrales de la época; la más acabada y más conocida es innegablemente la de santo Tomás, particularmente original en su parte moral. Expusimos la estructura, a la vez simple y vasta, dada por el Doctor Angélico a la moral cristiana. Esta estructura se hizo clásica. Para marcar bien la importancia y para preparar la continuación de nuestra investigación histórica, hemos establecido, después, la comparación y mostrado las diferencias entre el plan de la *Secunda Pars* y el que fue seguido más tarde en los manuales de teología moral, que pretende acomodarse, sin embargo, a la ordenación de santo Tomás. Dijimos asimismo algunas palabras sobre el método que se ha de seguir para estudiar las obras del Doctor Angélico, en el que conviene asociar la historia con la reflexión teológica, a diferencia del método totalmente especulativo de sus comentadores clásicos.

El siglo XIV nos reserva una sorpresa de envergadura; fue el teatro de una auténtica revolución en la concepción de la moral y de la teología con el advenimiento del nominalismo (capítulo X). Asistimos con Ockham, en oposición directa a santo Tomás, al nacimiento de una nueva sistematización que se puede llamar la moral de la obligación, pues la idea y el sentimiento de la obligación substituyen a la virtud y pasan de la periferia al centro de la moral, hasta el punto de determinar a partir de entonces los límites de su dominio. Todas las nociones clásicas en moral quedarán afectadas y serán sutilmente transformadas en un sentido voluntarista y racionalista. El nominalismo va a imponer su concepción de la moral tanto a la teología como a la filosofía.

La época moderna se construye sobre las bases nuevas puestas por el nominalismo (capítulo XI). La fragmentación de las facultades humanas, originada por la intervención de la libertad de indiferencia de Ockham, se comunica progresivamente al conjunto de la teología, que pierde la unidad de que había gozado en los Padres; la teología especulativa se separa poco a poco de la mística, de la pastoral, y después, de la exégesis. El siglo XVII se abre con la publicación de las *Instituciones Morales,* que van a servir de modelo a todos los moralistas posteriores. Orientados hacia la administración de la Penitencia y a la solución de los casos de conciencia, los manuales de moral se apoyarán en una presentación simplificada de la moral

fundamental, que introduce, en realidad, una sistematización nueva. Los tratados de las leyes, de la conciencia, de los actos humanos, comprendidos como casos, y de los pecados forman su base; la obligación legal ocupa el centro. Los mandamientos del Decálogo y de la Iglesia proporcionan después las divisiones de la moral especial. Deslindar la ley de la libertad, especialmente en los casos dudosos, se convierte en el principal trabajo de los moralistas. La disputa del probabilismo va a ocupar toda su atención y a provocar las divisiones a propósito de los criterios de solución de los casos de conciencia o sistemas de moralidad. A pesar de su perspectiva moderada, al comienzo, y de su frecuente referencia a santo Tomás, los manuales inauguran y extienden una concepción y una organización de la moral muy diferente, bastante adaptada, por otro lado, al espíritu de la época.

Para tomar bien la medida de la moral postridentina expuesta en los manuales, conviene compararla con la ética protestante, pues la crisis de la Reforma provocó un condicionamiento recíproco entre católicos y protestantes (capítulo XII). Se podría decir, *grosso modo,* que tras los debates del siglo XVI, nos hemos repartido las riquezas de la herencia cristiana, al poner unos el acento en la fe, en la sola Escritura, y los otros, en los actos meritorios, en la Tradición y en el Magisterio eclesial, en el humanismo y en la ley natural. La época actual, favorable al esfuerzo ecuménico y beneficiada de la renovación bíblica, patrística y litúrgica, es ciertamente propicia a una superación de los antagonismos de antaño; pero reclama una investigación lúcida y profunda de las posiciones, entre otras, en el dominio moral. En particular, hemos de volver a encontrar la audacia de la fe, a atrevernos a situarla de nuevo en el punto de partida de la moral cristiana, no como un simple acto de la voluntad, sino como una fuente de inteligencia extraída de la Palabra de Dios, que esclarece al cristiano hasta en lo concreto y en el detalle de sus actos.

Hemos acabado nuestro recorrido histórico con una mirada sobre el período actual (capítulo XIII), desde los esfuerzos de renovación realizados en Alemania, a partir del último siglo, a la luz de los temas evangélicos, y la renovación tomista más reciente. Hemos estudiado los textos que el Concilio ha producido y que invitan a los teólogos a restablecer las relaciones de la moral con la Escritura y la patrística, con la espiritualidad y la pastoral. Hemos dedicado una especial atención al fenómeno que hemos llamado el «cristianismo secular» situándolo en la perspectiva de las etapas de la fe. Por último, hemos dicho algunas palabras sobre el problema de la interpretación actual de la Escritura, en favor de una lectura bastante subs-

tancial como para alimentar una vez más a la teología moral, tal como ocurría en los Padres.

Nuestro estudio histórico nos ha esclarecido en numerosos puntos. Después de las grandes fuentes del Nuevo Testamento, nos ha presentado el ejemplo de los Padres, que elaboran la teología y la moral mediante un contacto continuo con la Escritura y una utilización crítica de la filosofía. Nos ha proporcionado el modelo de la construcción sistemática edificada por santo Tomás. Nos ha mostrado la gran fractura, el surgimiento, desde el siglo XIV, de una concepción particular de la moral; no ya de una moral de la bienaventuranza y de las virtudes, sino de una moral de la obligación y de los mandamientos, más racional que escriturística. Henos aquí situados, pues, ante una elección decisiva para la solución de la crisis actual en moral, que atañe directamente a la moral de la obligación. ¿Intentaremos restablecer ésta, bien o mal, únicamente sobre bases racionales cada vez más amenazadas por el incesante debate entre la ley y la libertad, o sabremos volvernos a unir, a partir de nuestra propia experiencia, con la gran tradición moral cristiana fundada inmediatamente en la Palabra del Señor acogida en la fe, como una luz para la inteligencia y una fuerza para la voluntad?

Tercera parte: la libertad y la ley natural

Cuando se quiere construir sólidamente un edificio, es indispensable verificar el terreno que ocuparán los cimientos. Las bases de la vida moral se encuentran en el hombre y, más precisamente, en su libertad. Ya vimos que una cierta concepción de la libertad estaba en el origen de la moral de la obligación promovida por el nominalismo. Convenía, pues, estudiar con mayor detalle la libertad de indiferencia, cuyos orígenes se remontan a la crítica directa que Ockham dirige a santo Tomás (capítulo XIV). Esta concepción es también la más extendida y ha inspirado numerosas corrientes del pensamiento moderno. Era preciso mostrar cómo engendró, lógica e históricamente, las morales de la obligación y del deber.

De este modo, nos preparábamos para descubrir, como por contraste, otra concepción de la libertad que fue, en otro tiempo, un bien común de la teología cristiana y que subsiste, por fortuna, todavía en nosotros, por debajo de muchas ideas aprendidas, como una fuente profunda (capítulo XV). La hemos llamado libertad de calidad porque procede de un impulso natural en nosotros hacia la verdad y hacia el bien. Dada a modo de germen espiritual, esta li-

bertad tiene necesidad de la educación para crecer y llegar, por etapas, a su maduración, en el poder que confiere la virtud, de obrar con calidad para sí y para muchos. Ésta es la libertad que se despliega en la moral cristiana de las virtudes, la principal de las cuales es la caridad, asociada a los dones del Espíritu. El cuadro comparativo de estas dos concepciones de la libertad manifiesta claramente sus diferencias y sus consecuencias en la moral.

Convenía, por último, estudiar de cerca la doctrina de santo Tomás sobre la libertad para verificar su correspondencia con la libertad de calidad y sacar beneficio para nuestro estudio de los precisos análisis del Doctor Angélico (capítulo XVI). Estos nos ayudan a restablecer, en el dominio de la moral, el juego armonioso de la inteligencia y la voluntad, y a rectificar las nociones más fundamentales, como las de voluntad y bien.

Nuestra investigación sobre la libertad nos ofrece el medio de restablecer, por fin, la comunicación, rota por el nominalismo, entre la libertad humana y las inclinaciones naturales; nos hace comprender que somos libres a causa de estas inclinaciones y no a pesar de ellas. De este modo, redescubrimos nuestra naturaleza espiritual inclinada a la verdad, al bien, a la vida con otros, como una fuente que viene de Dios y que nos empuja hacia Él. Asimismo, encontramos de nuevo el principio del «sequi naturam», adoptado por los Padres y transformado por ellos a la luz de la creación del hombre a imagen de Dios. Por ahí somos llevados a una reinterpretación de la ley natural como inscrita en el corazón del hombre, en el origen mismo de su libertad, como una ley dinámica interior y no como una ley limitativa y exterior que la constriñe. Verificamos este enfoque examinando cada una de las grandes inclinaciones humanas distinguidas por santo Tomás, la inclinación al bien, a la conservación del ser, a la verdad, a la vida en sociedad y al matrimonio.

Gracias a estas inclinaciones constitutivas de nuestra naturaleza espiritual, disponemos de un asiento firme, anclado en la misma libertad, para emprender la edificación de una moral, para mostrar, sobre todo, cómo podemos acoger con total naturalidad la Palabra de Dios y la obra de la gracia, que forman la Ley nueva y de la que procede principalmente la teología moral. Así, de este polo humano que es la ley natural somos llevados al polo divino que nos revela la doctrina de Cristo. Por esta razón, la teología cristiana ha de comenzar por la fe y por el Evangelio, que revelan al hombre, por encima del pecado, cuál es su corazón y cuál es su verdadera naturaleza, tal como fueron en el origen y tal como serán restablecidas por la gracia de Cristo.

La moral y el pecado

En este punto quizá se nos objete que, en nuestra visión de la moral, no hemos hablado suficientemente del pecado, que tan importante lugar ocupa en la historia de la salvación y en las preocupaciones de los moralistas. ¿No ha venido Cristo para salvar al pueblo de sus pecados? En efecto, frente a la moral de los últimos siglos, que se ha podido calificar de moral de los pecados, hemos querido restablecer plenamente la primacía de la gracia, más poderosa que el pecado, y de la naturaleza espiritual que nos hace «capaces de Dios», como basamento del pecado mismo. Para nosotros, por grave que sea, el pecado sigue siendo un parásito que ataca y contradice la obra de Dios, tanto en la creación como en la Redención, sin poder nunca aniquilarla. Si es verdad que, al modo de la gracia, el pecado sigue siendo un misterio que sobrepasa nuestras teorías, no es menos útil situarlo convenientemente. Es ahí donde interviene de nuevo la concepción de la libertad que se adopte. La libertad de pecar es esencial a la teoría de la libertad de indiferencia, mas el asunto conduce, de hecho, al detrimento de la gracia y de la naturaleza, colocados a partir de ese momento en oposición a la libertad. Por el contrario, para la libertad de calidad la capacidad de pecar es una debilidad unida a la condición de criatura, que no puede darse el ser ni la perfección moral por ella sola. En este caso la plenitud de la libertad reside en la impecabilidad, que es la expresión negativa de la perfección y designa la firmeza en el amor y en el bien. Pertenece a Dios como fuente primera de todo bien y de toda libertad. Sólo esta concepción permite, en nuestra opinión, discernir, tanto como puede hacerse, las profundidades del mal en contraste con las riquezas del bien, con la obra del poder y de la misericordia de Dios. El pecado no afecta sólo al hombre, como si éste lo creara libremente, con riesgo de complacerse en él como en su propia obra; afecta, en realidad, al mismo Dios al intentar viciar su mejor obra, hecha a su imagen.

Eudemonismo y espontaneidad espiritual

El estudio de las inclinaciones naturales que hemos realizado en nuestro último capítulo se concentra, según santo Tomás, en la primera de ellas, la inclinación natural al bien, que es al mismo tiempo la inclinación a la felicidad, si es verdad que la felicidad auténtica reside en el cumplimiento del amor por el verdadero bien y en la alegría que procura. Estamos así situados, siguiendo tanto a santo

Tomás como a los Padres, ante la primera gran cuestión de la vida moral, la de la felicidad, que revela inmejorablemente toda su dimensión en la confrontación con el mal y el sufrimiento, como lo indican las bienaventuranzas evangélicas. Es evidente que el estudio de esta cuestión fundamental reclama un libro especial. Con todo, nos parece necesario decir algunas palabras sobre ella al terminar éste, a causa de las prevenciones inveteradas que persisten en los espíritus respecto de toda concepción de la moral que tome la forma del eudemonismo.

El reproche fundamental dirigido a todo sistema moral que esté unido a la búsqueda de la felicidad es que implica una concepción individualista e interesada de la moral, acorde, por ejemplo, con la preocupación predominante de la salvación personal, y que conduce, de forma lógica, a un egocentrismo generalizado que iría hasta ordenar a Dios mismo y al prójimo a nuestra propia felicidad como medios, lo que va manifiestamente en contra de la enseñanza evangélica[1]. Esta idea parece hasta tal punto evidente que apenas se piensa en discutirla. Por otro lado, ¿no han perdido los moralistas la costumbre de examinar tales problemas desde que el tratado de la bienaventuranza fue descartado de la moral? De hecho, la prevención está más arraigada que una cuestión teórica; parece reposar en un sentimiento profundo, capaz de provocar reacciones casi instintivas.

Nuestra respuesta partirá de las dos concepciones de la libertad que hemos expuesto y de las que dijimos que producían dos concepciones diferentes de la moral. Determinan igualmente dos representaciones de la felicidad. La libertad de indiferencia está, en efecto, en el origen del individualismo moderno y reduce todo al sujeto humano, que se sitúa ante el mundo como libertad, únicamente a partir de él mismo. Sin duda, semejante libertad se afirma en contra del deseo de felicidad, como de todo deseo natural, pero no penetra menos en su interior para conformarlo a ella. En consecuencia, el deseo de felicidad, habitado por la libertad de indiferencia, ya sólo puede ser individual y egocéntrico como ella. Ya no es propio para desempeñar un papel en la moral. Ésta ya no podrá apoyarse más que en la ley que viene a restringir la libertad por el sentimiento de la obligación o del deber. Se instaura una oposición profunda entre el deseo de felicidad, que se hace totalmente subjetivo, y el sentimiento de obliga-

1. Cf. B. HÄRING, *La Ley de Cristo,* tomo 1, Barcelona 1970, pp. 87 y 94, donde se reconoce al deseo de felicidad un papel pedagógico, como un aliciente para la conversión y un apoyo en la vida moral; pero se trata de una función solamente auxiliar.

ción. De este modo se explica el carácter utilitarista de las morales modernas de la felicidad y su debilidad en el establecimiento de la calidad moral. De ahí proviene también el fenómeno grave del divorcio entre la moral del deber y el deseo de felicidad.

Por el contrario, la libertad de calidad arraiga en un deseo de felicidad que procede principalmente del sentido de la verdad y del bien, unido a la inclinación hacia la vida en sociedad. Semejante deseo, espiritual en su origen, nos hace capaces de concebir el amor de amistad, que nos lleva a amar la verdad y el bien, a Dios y al prójimo, en su realidad, por ellos mismos y en ellos mismos. Así, este deseo, a diferencia de las necesidades sensibles, puede realizar en nosotros esta apertura y esta conjunción única entre la felicidad propia y la felicidad ajena que se lleva a cabo en el verdadero amor y que se manifiesta por la alegría. Sin embargo, el deseo de felicidad nos plantea una cuestión, y todo dependerá de la respuesta que le demos. Nos es preciso, en una elección libre, aceptar amar lo que tiene calidad de bien, por encima y, en muchas ocasiones, en detrimento de toda consideración de utilidad o de placer sensible, para descubrir la verdadera respuesta y darnos cuenta, con la experiencia, de que nuestra libertad y nuestra felicidad crecen con el amor generoso a la verdad y al bien. No se puede, pues, colocar cualquier deseo de felicidad en el origen de la moral; sin embargo, existe en el fondo de nosotros un cierto sentido de la felicidad que se identifica con el sentido mismo del verdadero bien; viene de Dios y nos atrae hacia Él. Nos es totalmente indispensable redescubrirlo. Es éste el deseo que despierta y hace vibrar en nosotros el anuncio de las bienaventuranzas evangélicas y que conviene volver a situar en la base de la moral cristiana. Un deseo de felicidad capaz de abrirse y de coordinarse con la caridad, de ofrecerle incluso su fundamento, si es verdad que la caridad es, como la define santo Tomás, una amistad con Dios fundada en la comunión con su bienaventuranza. De hecho, la simple experiencia humana testimonia ya que el deseo de felicidad es indisociable del amor, pues, ¿cómo podría amarse a alguien sin querer su felicidad y cómo no experimentar alegría contribuyendo a ella? Por otro lado, se puede observar que las morales de la obligación ponen a un lado tanto el amor como el deseo de felicidad, al someterlo a la constricción de las obligaciones.

El redescubrimiento del deseo espiritual de felicidad, en la fuente misma de la libertad de calidad, exige, sin embargo, una profunda purificación del corazón humano a causa del pecado que sufre, y que tiene sus raíces principales en el amor propio y en el orgullo. Una de las mayores preocupaciones, y también de las más loables,

de las morales del deber, al modo de Kant, es, sin duda, purificar la intención moral y eliminar toda contaminación por los deseos sensibles e interesados. No obstante, ¿podrá el hombre proteger alguna vez el deber contra la sospecha del orgullo secreto, que se introduce en la conciencia, de haber obrado por sí mismo cada vez que se quería obrar puramente por deber? ¿Podrá alguna vez el hombre purificarse a sí mismo?

El deseo espiritual de felicidad, cuando es excitado y guiado por la Palabra de Dios, nos conduce a través de un largo itinerario marcado por diversas pruebas que realizan en nosotros una purificación progresiva del corazón respecto de nuestros principales instintos: la pobreza nos desprende del instinto de posesión, la mansedumbre de la agresividad, la aflicción de la sed de placer, etc. La Escritura compara este trabajo al del batanero con los tejidos o al del fundidor con el oro o la plata, y los Padres comprendieron bien que el conjunto de las bienaventuranzas contribuía a conseguir la pureza de corazón necesaria para ver a Dios, para participar de su bienaventuranza. Ahora bien, lo propio de un trabajo así es que es principalmente la obra de otra persona en nosotros, del Espíritu de Cristo, que es el único que puede hacer que venga a nosotros el Reino y llevar a cabo una purificación que toque el amor propio en su misma raíz. No podemos emprender tal camino más que aceptando pasar por la puerta estrecha de la humildad y de la renuncia por el Señor, y no nos es dado progresar en él sin mantener la conciencia viva de nuestra insuficiencia, junto con la confianza gozosa en el poder de la gracia. Al entregarnos así a la acción del Espíritu, podemos estar seguros de que la obra de purificación de los sentimientos será mejor realizada que por la más exigente de las morales del deber. En lugar de destruir nuestro deseo de felicidad y de constreñirlo de continuo, el Espíritu sabrá curarlo, rectificarlo en su fuente misma y, finalmente, llevarlo a su culminación. Por ello, las bienaventuranzas y el Sermón nos prometen la alegría y la recompensa, sin sombra alguna, pues, al final de su purificación, el deseo de felicidad ha como cambiado de naturaleza: proviene ahora de una verdadera caridad, como sólo Dios sabe formarla, y no ya de un deseo limitado al interés propio. Detrás de las palabras del Evangelio, que son del lenguaje más llano posible, hemos de descubrir las realidades nuevas que anuncia y que forma en el corazón de los creyentes.

Como se ve, toda la cuestión se reduce a restablecer plenamente el contacto entre la moral cristiana y sus principales fuentes, que hemos investigado a lo largo de todo este libro. Las dos fuentes exteriores, que son la Escritura transmitida por la Iglesia, con su Magis-

terio, y la sabiduría de los hombres iluminados por el Verbo; y, sobre todo, las dos fuentes interiores, que le dan fuerza y vida: la gracia del Espíritu Santo, con sus dones y sus virtudes, y la ley natural, como sentido de la verdad y de la bondad, como aspiración a Dios. Por estos «instintos» superiores, como los llama santo Tomás, la moral cristiana, demasiado cercada y estancada, podrá volver a ser un agua que corra y que apague la sed.

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

I. COLECCIÓN DE MANUALES DE TEOLOGÍA

– Augusto SARMIENTO; Tomás TRIGO y Enrique MOLINA, *Moral de la persona,* 456 pp. EUNSA, 2006.
– Domingo RAMOS-LISSÓN, *Patrología,* 525 pp. EUNSA, 2005.
– Javier SESÉ, *Historia de la Espiritualidad,* 304 pp. EUNSA, 2005.
– Daniel CENALMOR, Jorge MIRAS, *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, 576 pp. EUNSA, 2004.
– J. José ALVIAR, *Escatología*, 365 pp. EUNSA, 2004.
– Jaime PUJOL-Francisco DOMINGO-Anastasio GIL-Mateo BLANCO, *Introducción a la pedagogía de la fe,* 448 pp. EUNSA, 2001.
– José Antonio ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana,* 272 pp. EUNSA, 2000.
– Evencio CÓFRECES-Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana,* 608 pp. EUNSA, 1998.
– José MORALES, *Introducción a la teología,* 352 pp. EUNSA, 1998.
– César IZQUIERDO, *Teología fundamental,* 584 pp. EUNSA, 1998.
– Lucas F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino,* volumen doble, 784 pp. EUNSA, 1998.
– Augusto SARMIENTO, *El matrimonio cristiano,* 484 pp. EUNSA, 1997 (2.ª edic. 2001, 486 pp.).
– José Antonio ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, volumen doble, 672 pp. EUNSA, 1996 (2.ª edic. 2000, 728 pp.).
– Juan Luis BASTERO, *María, Madre del Redentor*, 333 pp. EUNSA, 1995.
– José MORALES, *El misterio de la Creación,* 336 pp. EUNSA, 1994 (2.ª edic. 2000, 360 pp.).
– Fernando OCÁRIZ-Lucas F. MATEO-SECO-José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología),* 452 pp. EUNSA, 1991 (3.ª edic. 2004, 489 pp.).

Actualmente se están elaborando otros manuales que tratan de las diversas áreas de estudio de la Sagrada Escritura, Teología Fundamental y Dogmática, Eclesiología, Teología Moral y Espiritual e Historia de la Iglesia y de la Teología. Aparecerán de forma sucesiva en los próximos años.

II. COLECCIÓN TEOLÓGICA

116. Juan Ignacio RUIZ ALDAZ, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Un debate histórico-teológico (1959-1999),* 292 pp. EUNSA, 2006.
115. César IZQUIERDO, *Parádosis. Estudios sobre la Tradición,* 265 pp. EUNSA, 2006.
114. Gregorio GUITIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según Santo Tomás de Aquino,* 225 pp. EUNSA, 2004.
113. Mario ICETA GAVICAGOGEASCOA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino,* 479 pp. EUNSA, 2004.
112. Joan COSTA, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto zmoral,* 436 pp. EUNSA, 2003.
111. Miguel DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky,* 400 pp. EUNSA, 2003.
110. José Luis ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei,* 335 pp. EUNSA, 2003.
109. Tomás TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana,* 760 pp. EUNSA, 2003.
108. Manuel GUERRA GÓMEZ, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en los cultos paganos,* 320 pp. EUNSA, 2002.
110. Juan ALONSO GARCÍA, *Fe y experiencia cristiana. La teología de Jean Mouroux,* 326 pp. EUNSA, 2002.
106. Francisco J. MARÍN-PORGUERES, *La moral autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle,* 291 pp. EUNSA, 2002.

105. Gloria HERAS OLIVER, *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio,* 283 pp. EUNSA, 2001.
104. Pedro URBANO LÓPEZ DE MENESES, *«Theosis». La doctrina de la «divinización» en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la Gracia,* 408 pp. EUNSA, 2001.
103. Antonio GARCÍA-MORENO, *Jesús el Nazareno, el Rey de los judíos. Estudios de cristología joánica,* 464 pp. EUNSA, 2001.
102. José Luis ILLANES, *Laicado y sacerdocio,* 312 pp. EUNSA, 2001.
101. Martin RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral,* 584 pp. EUNSA, 2000.
100. *Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración.* Edición a cargo de César IZQUIERDO y Rodrigo MUÑOZ, 890 pp. EUNSA, 2000.
99. Antonio ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, 232 pp. EUNSA, 2000.
98. José MORALES, *Teología, Experiencia, Educación. Estudios newmanianos*, 203 pp. EUNSA, 1999.
97. César IZQUIERDO, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la Teología*, 236 pp. EUNSA, 1999.
96. José R. VILLAR, *Eclesiología y Ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, 268 pp. EUNSA, 1999.
95. Rodrigo MUÑOZ DE JUANA, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, 382 pp. EUNSA, 1998.
94. Manuel BELDA-Javier SESÉ, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, 376 pp. EUNSA, 1998.
93. Adolfo HONTAÑÓN, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la Declaración «Mysterium Ecclesiae» (1973)*, 338 pp. EUNSA, 1998.
92. Cruz GONZÁLEZ AYESTA, *El don de sabiduría según Santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, 216 pp. EUNSA, 1998.
91. Teodoro LÓPEZ, *Mancio y Bartolomé de Medina: tratado sobre la usura y los cambios*, 196 pp. EUNSA, 1998.
90. Philip GOYRET, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del «munus regendi» en «Lumen Gentium» 27.* Presentación de Mons. Jorge MEJÍA, 328 pp. EUNSA, 1998.
89. José Luis ILLANES, *Ante Dios y el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, 240 pp. EUNSA, 1997.
88. José Miguel ODERO, *Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana.* Prólogo de José Luis ILLANES, 242 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1997.
87. José Luis HERVÁS, *Entrañados en Cristo. La mística teológica de fray Luis de León*, 378 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
86. Enrique MOLINA, *La Moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la Moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis,* 468 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
85. Ramiro PELLITERO, *La Teología del laicado en la obra de Yves Congar.* Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 538 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Navarra Gráfica Ediciones, 1996.
84. Francisco CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica,* 360 pp. EUNSA, 1994.
83. *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro.* Edición dirigida por Gonzalo ARANDA, Claudio BASEVI y Juan CHAPA, 764 pp. EUNSA, 1994.
82. Augusto SARMIENTO - Gregorio RUIZ-PÉREZ - Juan Carlos MARTÍN, *Ética y genética. Estudio ético sobre la ingeniería genética*, 232 pp. EUNSA, 1993 (agotado).
80. José María CASCIARO, *Las palabras de Jesús: transmisión y hermenéutica,* 196 pp. EUNSA, 1992.
79. Raimundo ROMERO, *Estudio teológico de los Catecismos del III Concilio Limense (1584-1585).* Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 356 pp. EUNSA, 1992.
77. Josep-Ignasi SARANYANA, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*, 280 pp. EUNSA, 1991.
76. Carmen José ALEJOS-GRAU, *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas.* Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 296 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991.
75. José Luis ILLANES, *Teología y Facultades de Teología,* 420 pp. EUNSA, 1991.

74. Santiago AUSÍN, *Moral y conducta en Qumrán. Estudio léxicográfico y semántico de los verbos de «movimiento» en la Literatura de Qumrám,* 180 pp. EUNSA, 1991.
73. Vicente BALAGUER, *Testimonio y tradición en San Marcos. Narratología del segundo Evangelio*, 256 pp. EUNSA, 1990.
72. Albert VICIANO, *Cristo el autor de nuestra salvación. Estudio sobre el comentario de Teodoreto de Ciro a las Epístolas paulinas,* 260 pp. EUNSA, 1990.
71. César IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «historia y dogma»,* 404 pp. EUNSA, 1990.
69. Miguel LLUCH-BAIXAULI, *La Teología de Boecio. En la transición del mundo clásico al mundo medieval.* Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 356 pp. EUNSA, 1990.
67. *Trinidad y salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II.* Edición dirigida por Antonio ARANDA, 440 pp. EUNSA, 1990.
65. Ana DE ZABALLA, *Transculturación y misión en la Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún.* Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 304 pp. EUNSA, 1990.
64. Pedro LÓPEZ GONZÁLEZ, *Penitencia y reconciliación. Estudio histórico-teológico de la «res et sacramentum»,* 364 pp. EUNSA, 1990 (agotado).
63. José R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la Literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II.* Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 604 pp. EUNSA, 1989.
62. José MORALES, *Religión, hombre, historia. Estudios newmanianos,* 308 pp. EUNSA, 1989.
61. Carlo CAFFARRA, *Vida en Cristo,* 240 pp. EUNSA, 1988 (2.ª edic. 1999).
60. Servais (Th.) PINCKAERS, O.P., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia,* 596 pp. EUNSA, 1988 (3.ª edic. 2006, 552 pp.).
59. *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa.* VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa. Edición a cargo de Lucas F. MATEO-SECO y Juan Luis BASTERO, 484 pp. EUNSA, 1988.
58. María-Graciela CRESPO PONCE, *Estudio histórico-teológico de la «Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de Historia», de Fray Pedro de Córdoba, O.P. (+ 1521).* Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 228 pp. EUNSA, 1988.
57. *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI Centenario de la conversión cristiana de San Agustín.* Obra colectiva dirigida por Marcelo MERINO, 336 pp. EUNSA, 1988.
56. Francisco Javier SESÉ, *Trinidad, escritura, historia. La Trinidad y el Espíritu Santo en la Teología de Ruperto de Deutz,* 284 pp. EUNSA, 1988. (agotado).
55. Manuel GUERRA, *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia),* 320 pp. EUNSA, 1987. (agotado).
54. Carlos CARDONA, *Metafísica del bien y del mal,* 236 pp. EUNSA, 1987.
52. José M. GIMÉNEZ RIBES. *Un Catecismo para la Iglesia Universal. Historia de la iniciativa desde su origen hasta el Sínodo Extraordinario de 1985,* Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 244 pp. EUNSA, 1987 (agotado).
51. Albert VICIANO, *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la Soteriología de Tertuliano,* 460 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
50. Pedro RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación,* 224 pp. EUNSA, 1986 (2.ª edic. 1987).
48. Juan MARQUÉS SURIÑACH, *El Misal de Pablo VI. Estudio crítico de la Eucología de Adviento*, 376 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
47. Antonio GARCÍA-MORENO, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad,* 352 pp. EUNSA, 1986.
46. Ramón GARCÍA DE HARO - Ignacio DE CELAYA. *La sabiduría moral cristiana. La renovación de la Moral a veinte años del Concilio,* 252 pp. EUNSA, 1986.
45. Antonio ARANDA, *Estudios de Pneumatología,* 256 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
44. José Antonio RIESTRA, *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la Cristología de Santo Tomás de Aquino,* 224 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
42. Pedro RODRÍGUEZ - Raúl LANZETTI, *El manuscrito original del Catecismo Romano. Descripción del material y los trabajos al servicio de la edición crítica del Catecismo del Concilio de Trento*, 180 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
41. Pedro RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica,* 276 pp. EUNSA, 1985 (2.ª edic. 1986) (agotado).
40. *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gaztambide.* Obra dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, 448 pp. EUNSA, 1984 (agotado).

39. *Juan Pablo II en España: un reto para el futuro*. Obra colectiva dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, 248 pp. EUNSA, 1984 (agotado).
37. José María YANGUAS, *Pneumatología de San Basilio. La divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo,* 296 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
35. Pedro RODRÍGUEZ - Raúl LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566),* 504 pp. EUNSA, 1982 (agotado).
34. *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 Aniversario de su Fundación*. Obra colectiva dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Pío G. ALVES DE SOUSA y José Manuel ZUMAQUERO, 501 pp. EUNSA, 1982 (2.ª edic. 1985, 616 pp.).
33. Juan BELDA, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma,* 404 pp. EUNSA, 1982 (agotado).
32. José María CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento,* 400 pp. EUNSA, 1982 (agotado).
30. Antonio GARCÍA-MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios. Aspectos eclesiológicos y soteriológicos,* 368 pp. EUNSA, 1982 (agotado).
29. José María CASCIARO, *Qumrán y el Nuevo Testamento (Aspectos eclesiológicos y soteriológicos),* 236 pp. EUNSA, 1982 (agotado).
28. Ramón GARCÍA DE HARO, *Cuestiones fundamentales de Teología Moral,* 256 pp. EUNSA, 1980 (agotado).
26. Antonio MIRALLES, *El concepto de Tradición en Martín Pérez de Ayala,* 140 pp. EUNSA, 1980 (agotado).
24. *Fe, Razón* y *Teología. En el I Centenario de la Encíclica «Aeterni Patris»*. Obra colectiva dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, 483 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
23. Jorge L. MOLINERO, *Elegir a Dios, tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor elícito a Dios según Santo Tomás*. Prólogo de José Luis ILLANES, 176 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
22. Josep-Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*. Con la colaboración de Ignacio BROSA y Francesco CALOGERO, 176 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
21. Miguel PONCE CUÉLLAR, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el comentario al «Corpus Paulinum»,* 308 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
20. Jesús SANCHO, *Infalibilidad del Pueblo de Dios. «Sensus fidei» e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución «Lumen gentium» del Concilio Vaticano II,* 316 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
19. Lucas F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la Cristología de San Gregorio de Nisa*. Prólogo de Pío G. ALVES DE SOUSA, 464 pp. EUNSA, 1978 (agotado).
18. Fernand L. CRUZ, *Spiritus in Ecclesia. Las relaciones entre el Espíritu Santo y la Iglesia según el Cardenal Manning*. Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 292 pp. EUNSA, 1977 (agotado).
17. Ernst BURKHART, *La grandeza del orden divino. Aproximación teológica a la noción de Ley.* Prólogo de Ramón GARCÍA DE HARO, 230 pp. EUNSA, 1977 (agotado).
16. Carlos-María NANNEI, *La «Doctrina Christiana» de San Juan de Ávila. Contribución al estudio de su doctrina catequética*. Prólogo de Domingo RAMOS-LISSÓN, 248 pp. EUNSA, 1977 (agotado).
15. Enrique COLOM, *Dios y el obrar humano,* 204 pp. EUNSA, 1976 (agotado).
14. Claudio BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por San Agustín en el «De Doctrina Christiana», en el «Contra Faustum» y en el «De consensu Evangelistarum»*. Prólogo de José María CASCIARO, 380 pp. EUNSA, 1977 (agotado).
13. *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*. Obra colectiva bajo la dirección de Juan J. RODRÍGUEZ-ROSADO y Pedro RODRÍGUEZ, 392 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
12. Manuel GUERRA, *Antropologías y Teología. Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas*. Presentación de Lucas F. MATEO-SECO, XXII-558 pp. EUNSA, 1976 (agotado).
11. Augusto SARMIENTO, *La eclesiología de Mancio*. 2 tomos. EUNSA, 1976.
I. *Introducción y comentario a la 2ª-2ª, q. 1, a. 10 del ms. 5 de la Catedral de Palencia,* 214 pp. (agotado).
II. *Edición bilingüe del comentario a la 2ª-2ª, q. 1, a. 10, del ms. 5 de la Catedral de Palencia,* 378 pp. (agotado).

10. Andrew BYRNE, *El ministerio de la Palabra en el Concilio de Trento,* 206 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
9. Pío G. ALVES DE SOUSA, *El sacerdocio ministerial en los libros «De sacerdotio» de San Juan Crisóstomo*. Prólogo de Lucas F. MATEO-SECO, 268 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
8. Michael GIESLER, *Christ the rejected stone... A Study of Psalm 118, 22-23: biblical and ecclesiological implications,* 284 pp. EUNSA, 1974 (agotado).
7. Thomas F. KANE, *God who gives. A verbal study of the actions attributed to God in the «deuteronomic school», with special attention to the concept of God´s giving*, 216 pp. EUNSA, 1973 (agotado).
6. José Luis ILLANES, *Cristianismo, historia, mundo,* 244 pp. EUNSA, 1973 (agotado).
5. Horacio SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII*. Presentación de Jean CHÂTILLON, 284 pp. EUNSA, 1970 (agotado).
4. Agapito GÜEMES, *La libertad en San Pablo. Un estudio sobre la* eleuceria. Presentación de Ceslas SPICQ, 270 pp. EUNSA, 1971 (agotado).
3. Fernando OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural,* 164 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
2. Ramón GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo,* 370 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
1. Alfredo RINCÓN, *Tú eres Pedro. Interpretación de «Piedra» en Mat. 16, 18 y sus relaciones con el tema bíblico de la edificación,* 166 pp. EUNSA, 1972 (agotado).

III. SIMPOSIOS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

26. *Sociedad Contemporánea y Cultura de la Vida. Presente y futuro de la Bioética*. XXVI Simposio Internacional de Teología (2005). Edición dirigida por Enrique MOLINA y José M.ª PARDO, XIV+293 pp. EUNSA, 2006.
25. *La sagrada escritura, palabra actual*. XXV Simposio Internacional de Teología (2004). Edición dirigida por Gonzalo ARANDA y Juan Luis CABALLERO, XXIX + 547 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
24. *El caminar histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*. XXIV Simposio Internacional de Teología (2003). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Santiago CASAS, M.ª Rosario BUSTILLO, Juan Antonio GIL-TAMAYO y Eduardo FLANDES, XVIII + 660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
23. *El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)*. XXIII Simposio Internacional de Teología (2002). Edición dirigida por José Luis ILLANES, José Ramón VILLAR, Rodrigo MUÑOZ, Tomás TRIGO y Eduardo FLANDES, XX + 580 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
22. *Escatología y Vida Cristiana*. XXII Simposio Internacional de Teología (2001). Edición dirigida por César IZQUIERDO, Jutta BURGGRAF, José Luis GUTIÉRREZ y Eduardo FLANDES, XVIII + 700 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002.
21. *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*. XXI Simposio Internacional de Teología (2000). Edición dirigida por Enrique DE LA LAMA, Marcelo MERINO, Miguel LLUCH y José ENÉRIZ, XXIV + 705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
20. *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*. XX Simposio Internacional de Teología (1999). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Javier SESÉ, Tomás TRIGO, Juan Francisco POZO y José ENÉRIZ, XXII + 716 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.
19. *El Espíritu Santo y la Iglesia*. XIX Simposio Internacional de Teología (1998). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, José R. VILLAR, Ramiro PELLITERO, José Luis GUTIÉRREZ y José ENÉRIZ, XXII + 705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
18. *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*. XVIII Simposio Internacional de Teología (1997). Edición dirigida por José MORALES, Miguel LLUCH, Pedro URBANO y José ENÉRIZ, 660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

17. *El primado de la persona en la moral contemporánea*. XVII Simposio Internacional de Teología (1996). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Enrique MOLINA, Antonio QUIRÓS, Jorge PEÑACOBA y José ENÉRIZ, 819 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 1997.
16. *Qué es la «Historia de la Iglesia»*. XVI Simposio Internacional de Teología (1995). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Enrique DE LA LAMA y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 800 pp. EUNSA, 1996.
15. *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la «communio»*. XV Simposio Internacional de Teología (1994). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Pedro LÓPEZ, José R. VILLAR, Arturo CATTANEO, Ramiro PELLITERO y José Manuel ZUMAQUERO, 575 pp. EUNSA, 1996.
14. *Esperanza del hombre y revelación bíblica*. XIV Simposio Internacional de Teología (1993). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Francisco VARO y Juan CHAPA, 569 pp. EUNSA, 1996.
13. *Dios en la palabra y en la historia*. XIII Simposio Internacional de Teología (1992). Edición dirigida por César IZQUIERDO, J. José ALVIAR, Vicente BALAGUER, José Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, Jesús María PONS y José Manuel ZUMAQUERO, 636 pp. EUNSA, 1993.
12. *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el Centenario de la «Rerum novarum»*. XII Simposio Internacional de Teología (1991). Edición dirigida por Teodoro LÓPEZ, Javier SESÉ, Antonio QUIRÓS, Carlos MOREDA, Antonio CAROL y José Manuel ZUMAQUERO, 1.208 pp. EUNSA, 1991.
11. *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*. XI Simposio Internacional de Teología (1990). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Enrique DE LA LAMA, Rafael RODRÍGUEZ OCAÑA, Paul O´CALLAGHAN y José Manuel ZUMAQUERO, 1.015 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990.
10. *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología (1989). 2 tomos. Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Primitivo TINEO, Antón M. PAZOS, Pilar FERRER y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 1.584 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990.
9. *Iglesia Universal e Iglesias particulares*. IX Simposio Internacional de Teología (1988). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Eduardo MOLANO, Arturo CATTANEO, José R. VILLAR y José Manuel ZUMAQUERO, 752 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1989.
8. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología (1987). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Tomás RINCÓN-PÉREZ, José María YANGUAS y Antonio QUIRÓS, 1.096 pp. EUNSA, 1987.
7. *Biblia y Hermenéutica*. VII Simposio Internacional de Teología (1985). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Juan CHAPA y José Manuel ZUMAQUERO, 748 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
6. *Dios y el hombre*. VI Simposio Internacional de Teología (1984). Edición dirigida por Antonio ARANDA, José María YANGUAS, Antonio FUENTES y Juan BELDA, 820 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
5. *Reconciliación y penitencia*. V Simposio Internacional de Teología (1983). Edición dirigida por Jesús SANCHO, Juan BELDA, Antonio FUENTES, César IZQUIERDO y Eloy TEJERO, 1.040 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
4. *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*. IV Simposio Internacional de Teología (1982). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Jesús SANCHO, Juan BELDA, Raúl LANZETTI, Tomás RINCÓN-PÉREZ y José Manuel ZUMAQUERO, 856 pp. EUNSA, 1983.
3. *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*. III Simposio Internacional de Teología (1981). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Domingo RAMOS-LISSÓN, Luis ALONSO, Marcelo MERINO y José Manuel ZUMAQUERO, 1.024 pp. EUNSA, 1982.
2. *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*. II Simposio Internacional de Teología (1980). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Eloy TEJERO, Teodoro LÓPEZ y José Manuel ZUMAQUERO, 976 pp. EUNSA, 1980.
1. *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología (1979). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Pío G. ALVES DE SOUSA, Teodoro LÓPEZ y Augusto SARMIENTO, 664 pp. EUNSA, 1980.

36. Josep-Ignasi SARANYANA (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005),* 292 pp. EUNSA, 2006 (2ª ed. act.).
35. Elisabeth REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes,* 244 pp. EUNSA, 2005.
34. Josep-Ignasi SARANYANA, *Filosofía y teología en el Mediterráneo occidental (1263-1490),* 214 pp. EUNSA, 2003.
33. Elisabeth REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de la historia. Veintidós trayectorias intelectuales,* 626 pp. EUNSA, 2002.
32. Elisabeth REINHARDT (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón,* 891 pp. EUNSA, 2000.
31. Federico M. REQUENA, *Espiritualidad en la España de los años veinte. Juan G. Arintero y la revista «La Vida Sobrenatural» (1921-1928),* 300 pp. EUNSA, 1999.
30. Francisco MARTÍ GILABERT, *Amadeo de Saboya y la política religiosa,* 162 pp. EUNSA, 1999.
29. Francisco MARTÍ GILABERT, *Política religiosa de la Segunda República Española,* 292 pp. EUNSA, 1998.
28. José ORLANDIS, *Estudios de historia eclesiástica visigoda,* 246 pp. EUNSA, 1998.
27. Francisco MARTÍ GILABERT, *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II,* 284 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
26. Domingo RAMOS-LISSÓN - Marcelo MERINO - Albert VICIANO (Eds.), *El Diálogo Fe-Cultura en la Antigüedad cristiana*, 313 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1995.
25. Elisa LUQUE, *La Cofradía de Aránzazu en México (1681-1799),* 416 pp. Ediciones Eunate, 1995.
24. Juan Antonio LLORENTE, *Los procesos de la Inquisición. Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de Inquisición*. Edición crítica y estudio preliminar por Enrique DE LA LAMA, 262 pp. Ediciones Eunate, 1995.
23. Francisco MARTÍ GILABERT, *Iglesia* y *Estado en el reinado de Fernando VII*, 208 pp. EUNSA, 1994.
22. *Un siglo de catolicismo social* en *Europa (1891-1991),* 288 pp. Obra colectiva dirigida por Antón M. PAZOS. EUNSA, 1993.
21. José Antonio MARCELLÁN, *El clero navarro en la guerra de la Independencia,* 220 pp. EUNSA, 1992.
20. José Luis SÁENZ RUIZ-OLALDE, O.A.R, *San Millán de la Cogolla. Historia económica y administrativa y social en la época moderna,* 548 pp. EUNSA, 1991.
19. Enrique DE LA LAMA, *J. A. Llorente, un ideal de burguesía. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756-1813),* 340 pp. EUNSA, 1991.
18. Primitivo TINEO, *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del tercer Concilio Limense,* 568 pp. EUNSA, 1990.
17. Antón M. PAZOS, *El clero navarro (1900-1936). Origen social, procedencia geográfica* y *formación sacerdotal,* 508 pp. EUNSA, 1990.
16. Ismael SÁNCHEZ BELLA, *Iglesia y Estado en la América Española,* 336 pp. EUNSA, 1990 (2.ª edic. 1991).
15. Vicente CÁRCEL, *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España,* 958 pp. EUNSA, 1988.
14. *Hispania Christiana*. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario. Obra colectiva dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA y Eloy TEJERO, 780 pp. EUNSA, 1988.
13. José ORLANDIS - Domingo RAMOS-LISSÓN, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda,* 532 pp. EUNSA, 1986.
12. Vicente CÁRCEL, *Iglesia y revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación Vaticana inédita,* 684 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
11. Gonzalo REDONDO, *La Iglesia en el mundo contemporáneo*. 2 tomos. EUNSA, 1979.
    I. *De Pío VI a Pío IX (1775-1878),* 292 pp. (agotado).
    II. *De León XIII a Pío XI (1878-1939)*, 334 pp. (agotado).
10. José GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos de Pamplona*. 11 tomos. EUNSA, 1979.
    I. *Siglos IV-XIII,* 812 pp.
    II. *Siglos XIV-XV,* 716 pp.
    III. *Siglo XVI*, 640 pp.
    IV. *Siglo XVI*, 708 pp.
    V. *Siglo XVII,* 524 pp.

VI. *Siglo XVII,* 504 pp.
VII. *Siglo XVIII,* 656 pp.
VIII. *Siglo XVIII,* 468 pp.
IX. *Siglo XIX,* 748 pp.
X. *Siglo XIX,* 604 pp.
XI. *Siglo XX,* 900 pp.

9. José Antonio ÍÑIGUEZ, *El altar cristiano*. 3 tomos. EUNSA, 1978.
    I. *De los orígenes a Carlomagno (s. II-año 800),* 372 pp. (agotado).
    II. *De Carlomagno al s. XIII,* 556 pp.
8. José ORLANDIS, *La Iglesia en la España visigótica y medieval,* 402 pp. EUNSA, 1976 (agotado).
7. Fernando DE MEER, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República Española,* 214 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
6. Javier IBÁÑEZ - Fernando MENDOZA, *María en la Liturgia hispana,* 424 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
5. Francisco MARTÍ GILABERT, *La abolición de la Inquisición en España,* 360 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
4. Vicente CÁRCEL, *Política eclesial de los Gobiernos liberales españoles (1830-1840)*, 532 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
3. José María MUTILOA, *La desamortización eclesiástica en Navarra,* 714 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
2. José ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales,* 384 pp. EUNSA, 1971 (agotado).
1. Francisco MARTÍ GILABERT, *La Iglesia en España durante la Revolución Francesa,* 524 pp. EUNSA, 1971 (agotado).

V. BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

31. Enrique DE LA LAMA, *Historiologica. Estudios y Ensayos,* 642 pp. EUNSA, 2006.
30. José ALVIAR (ed.), *José Morales. Acta Theologica. Volumen de escritos del autor, ofrecido por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 495 pp. EUNSA, 2005.
29. Tomás TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, 1399 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
28. José R. VILLAR (ed.), «*Communio et sacramentum». En el 70 cumpleaños del Profesor Pedro Rodríguez*, 911 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
27. Juan Chapa (ed.), *«Signum et testimonium». Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, 340 pp. EUNSA, 2003.
26. José Antonio IÑIGUEZ HERRERO, *Tratado de arqueología cristiana*. 566 pp. EUNSA, 2002.
25. Johann Adam MÖHLER, *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*. Edición, traducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR. Traducción de Daniel RUIZ BUENO. Presentación del Card. Antonio M.ª ROUCO, 749 pp. Ediciones Cristiandad, 2000.
24. Fernando OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*. Prólogo del Card. Joseph Ratzinger, 368 pp. EUNSA, 2000.
23. Alfredo GARCÍA SUÁREZ, *Eclesiología, Catequesis, Espiritualidad*. Edición al cuidado de Pedro RODRÍGUEZ. Prólogo de Mons. Ricardo BLÁZQUEZ, XXI + 789 pp. EUNSA, 1998.
22. Johann Adam MÖHLER, *La unidad en la Iglesia o el principio del Catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*. Introducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR. Traducción de Daniel RUIZ BUENO, 494 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
21. José María CASCIARO - José María MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia,* 732 pp. EUNSA, 1992.
20. Ramón GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental,* 856 pp. EUNSA, 1992 (agotado).
19. Fernando OCÁRIZ - Lucas F. MATEO-SECO - José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología),* 452 pp. EUNSA, 1991 (2.ª edic. 1993, 489 pp.).
18. José Miguel IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*. 316 pp. EUNSA, 1987 (2ª edic. 1990).

17. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Exposición del «De Trinitate» de Boecio*. Introducción, traducción y notas de Alfonso GARCÍA MARQUÉS y José Antonio FERNÁNDEZ, 308 pp. EUNSA, 1987.
16. José María CASCIARO, *Exégesis bíblica, Hermenéutica y Teología,* 316 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
15. *Constitutionis pastoralis «Gaudium et spes». Synopsis historica*. 3 tomos. EUNSA, 1982.
    — Pars I: *De Ecclesia et vocatione hominis*. Edición preparada por Francisco GIL HELLÍN, Augusto SARMIENTO, Jesús FERRER y José María YANGUAS, 836 pp. (agotado).
    — Pars II, cap. I: *De dignitate matrimonii et familiae fovenda*. Edición preparada por Francisco GIL HELLÍN, 428 pp. (agotado).
    — Pars II, cap. II-V: *De cultura, vita oeconomica-sociali, vita communitatis politicae et de pace*. Edición preparada por Francisco GIL HELLÍN, Augusto SARMIENTO, Teodoro LÓPEZ y José María YANGUAS, 844 pp. (agotado).
14. Lucas F. MATEO-SECO, *San Vicente de Lerins. Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica. Commonitorio,* 228 pp. EUNSA, 1977 (agotado).
13. Tomás RINCÓN-PÉREZ - Lucas F. MATEO-SECO - Jesús SANCHO - Ildefonso ADEVA - José A. MARQUÉS, *Sobre el Sacramento de la Penitencia* y *las absoluciones colectivas*. Presentación de Amadeo DE FUENMAYOR, 206 pp. EUNSA, 1976 (agotado).
12. Javier IBÁÑEZ - Fernando MENDOZA, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua*. Presentación de Lucas F. MATEO-SECO, 292 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
11. Hubert JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*. 4 tomos. EUNSA, 1972.
    I. *La lucha por el Concilio*. Traducción de Daniel RUIZ BUENO, XII-666 pp. (agotado).
    II. *El primer período (1545-1547)*. Traducción de Daniel RUIZ BUENO, 608 pp. (agotado).
    III. *Etapa de Bolonia (1547-1548). Segundo período de Trento (1551-1552)*. Traducción de Emilio PRIETO, 626 pp. (agotado).
    IV. *Tercer período de sesiones y conclusión*. Vol. I: *Francia y la reanudación del Concilio en Trento hasta la muerte de los legados Gonzaga y Seripando*. Traducción de Fernando MENDOZA, 468 pp. Vol. II: *Superación de la crisis gracias a Morone, conclusión y ratificación*. Traducción de Fernando MENDOZA, 444 pp. (agotado).
10. Joseph MAUSBACH - Gustav ERMECKE, *Teología moral católica*. 3 tomos. Traducción de Manuel GARCÍA APARISI. Revisión del texto y adaptación bibliográfica de José LÓPEZ NAVARRO. EUNSA, 1971.
    I. *Moral general*, XXXII-544 pp. (2.ª edic. 1971) (agotado).
    II. *Moral especial. Los deberes religiosos*, XXVI-486 pp. (2.ª edic. 1971) (agotado).
    III. *Moral especial. Los deberes terrenos,* 660 pp. (agotado).
9. Ceslas SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento*. 2 tomos. Traducción y presentación de Julián URBISTONDO, XVI y X-1.014 pp. EUNSA, 1970 (agotado).
8. Albert LANG, *Teología fundamental*. 2 tomos. Ediciones Rialp, 1970.
    I. *La misión de Cristo*. Traducción de Manuel GARCÍA APARISI, XIV-324 pp.
    II. *La misión de la Iglesia*. Traducción de Ramón María MORENO. Presentación de Cándido POZO, XVI-424 pp. (agotado).
7. Paul-Marie DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*. Traducción y presentación de Julián URBISTONDO, XXVIII-526 pp. Ediciones Rialp, 1966 (agotado).
6. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario* y *existencia humana,* 692 pp. Ediciones Rialp, 1966.
5. Stanislaus J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*. Traducción de Manuel GARCÍA. Presentación de José OROZ RETA, XL-650 pp. Ediciones Rialp, 1965.
4. Gustave THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*. Traducción de Luis ÁLVAREZ DEL VAYO y Manuel MORERA, XVI-436 pp. Ediciones Rialp, 1965.
3. Charles JOURNET, *El mal. Estudio teológico*. Traducción y prólogo de Raúl GABÁS, XXVIII-286 pp. Ediciones Rialp, 1965.
2. Ghislain LAFONT, *Estructuras* y *método* en *la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino*. Traducción, prólogo y notas de Nicolás LÓPEZ MARTÍNEZ, XXVI-544 pp. Ediciones Rialp, 1964.
1. Konrad ALGERMISSEN, *Iglesia católica y confesiones cristianas. Confesionología*. Traducción de Victoriano FERNÁNDEZ PEREGRINA, XIV-1.434 pp. Ediciones Rialp, 1964 (agotado).

VI. PUBLICACIONES PERIÓDICAS

SCRIPTA THEOLOGICA, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Cuatrimestral. Comenzó a publicarse en 1969.

ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, Revista del Instituto de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Anual. Comenzó a publicarse en 1992.

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA, Revista para la publicación de los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Hasta 2006 se han publicado 49 volúmenes.